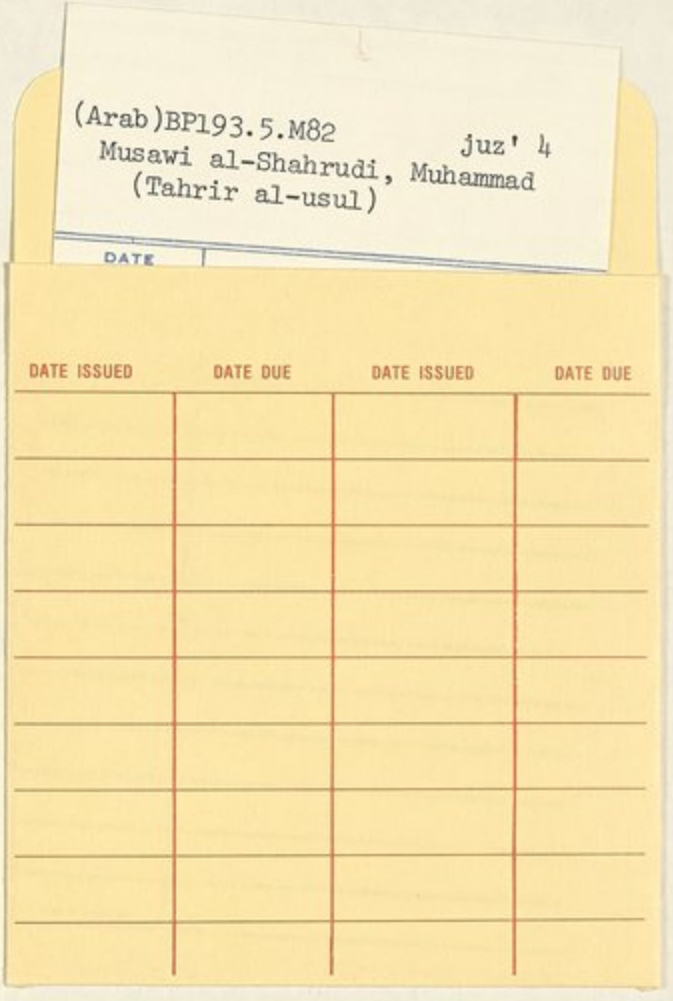
(Arab)
BP193
.5
.M82
juz'4



Princeton University Library
32101 059527737

تحرير الأصول

من تقريرات بحث استاذنا المعظم شيخ الفقهاء والمجتهدين
سماحة آية الله العظمى الفقيه الرباني

الأغا الميرزا محمد باقر الزنجاني

دام ظله

تأليف

السيد محمد الموسوي
الشاهرودي

الجزء الرابع

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مطبعة النعمان ـ النجف الاشرف

Mūsawī al-Shāhrudī, Muḥammad

تحرير الأصول

من تقريرات بحث استاذنا المعظم شيخ الفقهاء والمجتهدين
سماحة آية الله العظمى الفقيه الرباني

الأغا الميرزا محمد باقر الزنجاني

دام ظله

تأليف

السيد محمد الموسوي
الشاهرودي

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مطبعة النعمان ـ النجف الأشرف

(Arab)
BP193
.5
.M82
Juz' 4

(RECAP)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين اللعن الدائم
على اعدائهم اعداء الدين وبعد فقد ترجمت اللطف في ترجمة المولف الشيخ اسد الله الدزفولي في قرة عين العالم الفاضل
والورع الحاوي التقى الزكي المؤيد المسدد السيد السند والملاذ المعتمد السيد اسد الله وكن الاسلام جناب الحاج
السيد محمد المولوي ابن المرحوم السيد اسد الله توفيق زيارة سيدنا الشهيد ع فاتفق ان عثر على غرر من كتب العلق
قد توقف لها في طي حقائب صوبه فاغتنمت الفرصة بتحرير فائق ومرخمة جبين رائق
بحسن اسلوب التحرير واصح طرق التعبير ع ان الحر بما جنى التحقيق والسند فيق في حل المشكلات
وتكميل الرقائق وتضمن ما عبارات موجزة خالية عن الحشو والزوائد وسالمة من التعقيد والتعسير ويتعاسر
عليها من ليس بمهارة وافية بيان المراد وما فيه في ادا المقصود فلله دره وعليه سبابه اجره وكثر الله
امثاله ورفع ذكره وجزاه عن العلم واهله وعن اهل واليه خير جزاء انه كريم المجيبين قريب مجيب
كتبه في ربيع المولود سنة ١٣٣٥ العبد اثيم المعترف بعدان ربه الكريم محمد باقر الزنجاني

مقدمة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وخاتم المرسلين محمد وآله الطاهرين سادات الخلق أجمعين واللعنة الدائمة على أعدائهم أعداء الدين من الأولين والآخرين .

أما بعد فيقول أقل خدمة العلم محمد الشهير بـ(المصطفى) ابن العلامة حجة الاسلام والمسلمين الحاج الآغا حسين الموسوي الشاهرودي عفى عنهما : هذه وجيزة تشتمل على مهمات المباحث الاصولية حول قاعدة الاستصحاب مع الاستطراد في خاتمة البحث الى بعض القواعد الفقهية المهمة من افادات استادنا المعظم ، شيخ الفقهاء والمجتهدين ، حجة الاسلام والمسلمين ، سماحة آية الله العظمى ، والحجة الكبرى ، الفقيه الرباني ، الاغا الميرزا : محمد باقر الزنجاني (أدام الله تعالى أيام افاضاته وافاداته) وقد همت بتحرير ما وسعني من تقرير ابحاثه العالية وضبط دراساته السامية مع قلة الاستعداد والقصور عن افادة كل ما أفاد ، سائلا من الله العزيز المتعال حسن التوفيق والتسديد . ثم ، قد خطر ببالي طبعها ونشرها لينتفع بها القريب والنائي فقدمتها للطبع أداء لحق الاستاذ العلامة (أدام الله ظلاله) وخدمة للحوزة العلمية .

والرجاء من رواد العلم والفضيلة أن ينظروا فيها بعين الانصاف ، وان يصفحوا عما يرونه فيها من الخلل والنقصان . وهذا هو الجزء الرابع من كتابنا الموسوم بـ ﴿ تحرير الاصول ﴾ ومن الله تعالى جل شأنه استمد وبه استعين .

النجف الأشرف — محمد الموسوي الشاهرودي

٦ ربيع الاول من سنة ١٣٨٣

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الرابع

من مباحث الشك في بيان وظيفة الشاك فى بقاء حكم أو موضوع تيقن ثبوته فى السابق فشك فى بقائه فى اللاحق ، والاصل المؤسس الرافع لتحير الشاك فى مثل هذا الفرض هو الاستصحاب ، وينبغي تقديم امور :

(الأول) ـ في تعريفه وبيان المقصود منه ، وقد وقع الخلاف بين الاصحاب (رضوان الله تعالى عليهم) فى معناه الاصطلاحي فعرفوه بتعاريف لا يخلو جلها بل كلها عن وجوه المناقشة ، والذي ينبغي أن يقال بعد عدم الحاجة إلى معرفة معناه اللغوى : أن المعنى الاصطلاحي الذي هو العمدة لترتب الاثار يختلف حسب الاختلاف الواقع فى أن الاستصحاب هل هو من الامارات الشرعية ـ كالخبر الواحد ونحوه ـ أو من الاصول العملية المحرزة ، فعلى القول بحجتيه من باب الامارية يكون معناه المصدري عبارة عن جعل الشارع الظن بالبقاء الحاصل من ثبوت الشيء سابقاً حجة على المكلف . و (بعبارة اخرى) : يكون الاستصحاب تنزيل الشارع هذا الظن الحاكي عن الواقع حكاية ناقصة مقام العلم الحاكي عن الواقع حكاية تامة لأجل مصلحة اقتضت هذا التنزيل التعبدي ، وهو بالمعنى الاسم المصدري عبارة عن صيرورة

الظن المتعلق بالبقاء الكاشف عنه والمحرز له كشفا واحرازاً غير جزمى علماً تعبديا ومحرزاً تاماً وكاشفاً جزمياً بالتعبد والتنزيل ، بمعنى : أن المصلحة اقتضت فى نظر الشارع جعل هذا الظن الحاصل فى مورد الاستصحاب ولو نوعياً مقام العلم الوجداني فى إحراز متعلقه ، ولازم ذلك عقلا اتباع ذلك الظن والجرى العملي على وفقه وترتيب الآثار المترتبة على البقاء كما لو كان معلوما بالوجدان .

والحاصل :ان التعبد الاستصحابي هو التصرف الوضعي الصادر من الشرع والتنزيل التعبدي المتعلق بما له كشف ناقص عن الواقع فبا لتعبد يتم كشفه ويكمل إحرازه ، ولا خفاء فى ان هذا التنزيل التعبدي الراجع إلى المحرز والطريق الكاشف يغني فى ترتب الآثار المترتبة على الواقع عن التنزيل التعبدي المتعلق بالمحرز بالفتح وهو البقاء المظنون ، فلا حاجة إلى تنزيله منزلة المعلوم فيما ذكرناه ، فان العقل يستقل بلزوم الاتباع واجراء الآثار بعد ذلك التنزيل التعبدي وحال الاستصحاب بناء على ما ذكر حال الخبر الواحد ونحوه من الطرق والامارات . وأما (على القول) بان حجيته من باب الاصول العملية - كما هو الحق المستفاد من الادلة السمعية وسيتضح لك ذلك فيما يتلى عليك - غاية الامر انه مع ذلك ليس كالبراءة ، وقاعدة الطهارة ، والحلية ، وامثال ذلك من الاصول المحضة التي ليس لها لسان الاحراز للواقع أصلا فيكون الاستصحاب بمعناه المصدري عبارة عن تنزيل الشرع البقاء المشكوك او المظنون مقام البقاء المعلوم فى ترتب الآثار المترتبة على البقاء واقعاً مع قطع النظر عن جهة الكشف والاحراز ، والفرق بين هذا المعنى والمعنى المتقدم على التقدير الاول بعد اشتراكهما فى كونه تصرفاً وضعياً من الشرع أن التنزيل فى الاول راجع إلى الطريق المحرز وفى الثاني راجع إلى متعلق الطريق والمحرز ، ومفاد هذا التنزيل ايضاً هو صيرورة البقاء المشكوك أو المظنون بمنزلة البقاء المعلوم ، ولازم ذلك عقلا ترتب

الآثار الثابتة للبقاء الواقعي ، فالحاصل : ان المستفاد من الاخبار الدالة على أعتبار هذا الأصل فى مقام الشك ليس الا ما عرفت من التنزيل التعبدي والالحاق الشرعي على كلا التقديرين من كون المستفاد من الأدلة امارية الاستصحاب أو كونه من الأصول ، فاحتمال تبدل الواقع أو تأسيس حكم ظاهري موافق للواقع أو مخالف له في موارد الاستصحاب ساقط من أصله كما ان الأمر كذلك بالنسبة إلى سائر الامارات والاصول ، وبما ذكرناه تعرف الفرق بين الاستصحاب الذي هو من الاصول المحرزة وبين غيره من الاصول المحضة ـ كالبرائة ، وقاعدة الطهارة وغيرها ـ فان غاية ما يستفاد من أدلة اعتبارها هو تنجز التكليف الواقعي فى موردها على المكلف على تقدير موافقتها للتكليف الواقعي ومعذورية المكلف فى العمل بها فى صورة مخالفتها مع التكليف الواقعي ، فالمجعول فى مورد الاصول المحضة ليس إلا جعل المعذر او المنجز بمعنى إحداث ما يصلح أن يحتج به المولى أو العبد فى نظر العقل ، وأما التنزيل والالحاق وما فى معناها الراجع إلى تتميم جهة الكشف فليس فى موردها كيف ولا نظر لها إلى الواقع بل هي مجعولة فى ظرف الشك بالواقع والجهل به مع حفظ الجهل على حاله وعد الغائه بوجه وليس مفاد الادلة الالتزام بحكم على انه الواقع هذا .

ولا يخفى عليك أن ما ذكرناه في معنى الاستصحاب إنما هو بالنظر إلى استناده إلى الشرع ، وأما من حيث استناده إلى المكلف فهو عبارة عن الجرى العملي على وفق ما هو المجعول شرعا بترتيب آثار البقاء الواقعي ، وأما ما أفاده المحقق النائيني «رحمه الله» في معنى الاستصحاب من أنه عبارة عن الجرى العملي على مقتضى البقاء الواقعي فهو على ما عرفته إنما ينطبق على الاستصحاب بالمعنى المستند إلى المكلف وليس هو من المجعولات الشرعية .

ثم اعلم أن الأختلافات الموجودة في الاستصحاب والتفاصيل المحتملة فيه من اختصاص أعتباره بما إذا كان الشك في وجود الرافع ، أو رافعية الموجود ، أو اختصاصه بالامور العدمية أو الوجودية ، إلى غير ذلك من التفاصيل الآتية تجرى على كلا التقديرين من كون الاستصحاب من الأمارات بالمعنى المذكور له او كونه من الأصول العملية بالمعنى المتقدم له ولكن التحقيق : كما ستعرف (إن شاء الله تعالى) كونه من باب الأصول وإن ذهب الى الاول غير واحد من الأصوليين هذا خلاصة الكلام في الامر الاول .

(الثاني) هل البحث في اعتبار الاستصحاب بحث عن مسئلة أصولية فيكون البحث عنه في الاصول بحثاً عن الشيء في محله ، او هو من القواعد الفقهية كقواعد اليد ، والصحة ، والفراغ وغيرها ليكون البحث عنه في المقام استطراديا ؟ الحق هو الاول نظراً إلى جريانه في الشبهات الحكمية ، إذ هو من هـذه الجهة مطمح نظر الاصولي كما هو الشأن في ساير الأصول العملية ، وذلك لانطباق ضابطة المسألة الاصولية عليه من الجهة المذكورة ، توضيح ذلك : ان ضابطة كون المسألة أصولية التي تمتاز بها عن مسائل سائر العلوم عبارة عن كون المسألة صالحة لوقوع نتيجتها مقدمة لاستنباط المجتهد الاحكام الكلية الالهية بمعنى : ان المجتهد يحتاج في أستفادة الاحكام الواقعية الالهية واستخراجها من مأخذها الى تحصيل تلك النتيجة سواء كانت من المقدمات القريبة غاية القرب بحيث تقع كبرى لقياس الاستنباط ويكون النتيجة حينئذ بعد ضم الصغرى هو الحكم الفرعي الفقهي المشترك بين المقلد والمجتهد ، أو كانت من المقدمات البعيدة ـ كمعرفة معاني مواد الألفاظ المفردة المتكفل لبيانها علم اللغة ، أو معاني هيئاتها أو غير ذلك مما يتكفل لبيانه ساير العلوم المدونة ـ كعلم الصرف والنحو والمعاني والبيان والكلام وغير ذلك ـ فلا يكون البحث عن شيء منها في

الأصول استطراديا غاية الامر ان ما كانت من المقدمات مبحوثاً عنها في تلك العلوم يغنى بحثها عن التعرض لها في علم الأصول وما لم يقع البحث عنها في تلك العلوم اولم يستوف البحث عنها فيها فلا بد من البحث عنها في هـذا العلم على وجه الحقيقة لا الأستطراد ولا حاجة لنا الى التكلف في بيان ضابط المسألة الأصولية وتضييق دائرتها فيتبعها التكلف في مقام الجواب عن الايرادات والاعتراضات على تعريفها .

نعم ، لا ينبغي أن يخفى أن بعض المسائل يمكن ان يقع البحث فيها من جهات مختلفة فالذي يوجب إندراجها فى المسائل الاصولية هو البحث عنها من جهة دخل نتيجتها نفياً وإثباتاً فى استنباط المجتهد الحكم الواقعي الالهي لا من سائر الجهات، فعليك برعاية هـذه الحيثية وإدراج كل مسألة يحتاج المجتهد إلى محصلها فى استفادة الوظائف الشرعية وإستخراجها عن مداركها الأصلية فى المسائل الأصولية (١) .

إذاعرفت ذلك فاعلم أن الاستصحاب كغيره من الاصول العملية الاربعة وغيرها كبعض المسائل الأصولية ـ كمسئلة حجية خبر الواحد مثلا ـ يختلف جهة البحث عنه فـ (تارة) : يبحث عنه من حيث جريانه فى الشبهات المصداقية والموضوعات المشتبهة بشبهة خارجية كما يستفاد ذلك من أدلة اعتباره ، فهو بهذه الحيثية قاعدة فقهية يرجع اليها الشاك مطلقاً من دون فرق بين المجتهد والمقلد ، وليس التمسك بها من وظائف المجتهد فقط كما فى سائر القواعد الفقهية المحضة وينبغي تحريرها حينئذ فى علم الفقه لا في علم الاصول ، لأنه من هذه الحيثية ليس إلا الحكم الفرعي المستنبط بمعونة المسألة الاصولية التي يبرزها المجتهد لعامة المكلفين في كتبه الفقهية لا نفس المسألة

(١) وقد اطال الكلام في هذا المقام شيخنا الاستاد دام ظله بذكر الامثلة وبعض الوجوه المنتجة لمزيد وضوح في المقام وقد لخصت من أفادته الشريفة هذا التقريب الموجز فعليك بالتأمل التام .

الاصولية التي بمعونتها يستنبط ذلك الحكم الكلي الفرعي فلا يتعلق بها البحث الأصولي إلا استطراداً ، وقد عرفت وجهه مما ذكر و (اخرى) : يبحث عنه من حيث جريانه في الشبهات الحكمية على القول به ، كما يستفاد ذلك أيضاً من إطلاق أدلة اعتباره فهو بهذه الحيثية ـ مسألة أصولية ينبغي تحريرها في علم الأصول و يتعلق به بحث الاصولي ، لانطباق ضابط المسألة الاصولية عليه فيختص أمرها بالمجتهد ، لانه هو الذي يحتاج اليها في استفادة الحكم الكلي الفرعي ، كوجوب صلاة الجمعة في حال الغيبة وإستخراجه الذي يكون من الشئون المختصة به، ولا يكون لغير المجتهد حظ في ذالك ولا نصيب ، فالمجتهد بعد تشخيصه في علم الأصول اعتبار هذا الاصل وتشخيص الشرائط المعتبرة في جريانه وإحرازه اجتماع تلك الشرائط يعول عليه ويستند اليه في استكشاف الحكم الكلي الفرعي ـ وهو وجوب صلاة الجمعة مثلا ـ ويدرجه في كتبه الفقهية ويشترك هو ومقلدوه في العمل به .

فتلخص من ذلك كله ان الاستصحاب من حيث جريانه في الشبهات الحكمية مسألة أصولية ومطمح لنظر الاصولي فقط وإن كان لها جهة فقهية ايضاً من حيث اعتباره في الشبهات الموضوعية ولا يكون من القواعد الفقهية المحضة المشتركة بين المجتهد والمقلد هذا . وعليك بمراعات التفصيل بين الحيثيتين في سائر الاصول العملية لكي لا يختلط عليك الامور وتعرض لك الشبهات .

(الثالث) في بيان المائز بين قاعدة الاستصحاب بالمعنى المصطلح المبحوث عنه في المقام و بين ثلاث قواعد اخر مناسبة للاستصحاب من بعض الجهات وربما يقال باعتبارها ولكن التحقيق : عدم ثبوت الاعتبار في شيء منها ـ وهي : قاعدة الاستصحاب القهقري ، وقاعدة اليقين المعبر عنها : بقاعدة الشك الساري ، وقاعدة المقتضى والمانع ـ فلا يخفى عليك تباين هذه القواعد الاربع في حد انفسها

وإن كانت قد تشارك في النتيجة ومورد الانطباق .

توضيح الفرق والتمايز: ان قاعدة الاستصحاب بالمعنى المصطلح متقومة بركنين: (الاول) : اليقين بثبوت حكم أو موضوع في الزمن السابق . (الثاني) : الشك في بقاء ذلك الحكم أو الموضوع بعينه في الزمن اللاحق ـ كما إذا علم المجتهد بثبوت وجوب صلاة الجمعة في زمن الحضور ثم شك في بقاء ذلك الحكم إلى زماننا هذا وعدمه ـ ومعنى اعتبار هذا الأصل هو البناء على بقاء ذلك الحكم ما لم يقم دليل اجتهادي على خلافه ، وقد ظهر لك مما ذكر انه يعتبر في هذه القاعدة (أولا) : اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة وإختلافهما في الحيثية ـ بمعنى انه لا بد وإن يتعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين لكي لا يلزم اسراء حكم او محمول من موضوع إلى موضوع آخرو ان يكون الأختلاف بين متعلق اليقين ومتعلق الشك في الحيثية فقط فيكون متعلق اليقين الشيء من حيث أصل التحقق والثبوت في الزمان السابق ومتعلق الشك ذلك الشيء بعينه لكن لامن تلك الحيثية بل من حيث بقاء ذلك الشيء في الزمن اللاحق . و (ثانياً) : اجتماع وصف اليقين والشك معا في زمن الاخذ بالقاعدة سواء اتحدا في زمن الحدوث أو اختلفا وكان المتقدم وصف اليقين ـ كما إذا علم في يوم الجمعة بطهارة ثوبه ثم شك في يوم السبت في بقاء تلك الطهارة ، أو كان المتقدم وصف الشك ، كما إذا شك في يوم الجمعة في طهارة ثوبه ثم تيقن في يوم السبت بطهارة ثوبه في يوم الخميس ـ وسواء كان زمن الحدوث في صورة الاتحاد مقارنا لزمن المتيقن ـ كما إذا شك عند دخوله في الصلاة في بقاء حياته إلى اتمام الصلاة ـ أو كان متأخراً عنه ـ كما اذا علم في يوم السبت بطهارة ثوبه في يوم الجمعة وشك ايضاً في بقاء ذاك الحكم الى يوم السبت ـ إلى غير ذلك من الفروض ، والمعيار في جريان الاستصحاب بالمعنى المصطلح كون الآخذ به في حال

الشك فى البقاء متيقنا لوجود المشكوك فى الزمن السابق ، وإلا فان تبدل وصف اليقين بالشك لم يكن من الاستصحاب فى شيء .

وأما ﴿ قاعدة استصحاب القهقري ﴾ : فهى ايضاً متقومة بما ذكرناه من الشك واليقين واتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة واجتماع وصف اليقين والشك حال الأخذ بالقاعدة ، وإنما الفرق بينها وبين الاستصحاب المصطلح : كون المتيقن فى الثاني هو الوجود السابق والمشكوك هو البقاء فى اللاحق ـ كما عرفت ـ والامر بالعكس فى الاولى ، فان المتيقن فى استصحاب القهقرى هو الوجود فى الزمن اللاحق والمشكوك هو استمرار ذلك المتيقن واتصاله بالزمن السابق ـ نحو انا نعلم بان الصلاة مثلا فى زماننا هذا حقيقة فى العبادة المخصوصة ونشك فى ثبوت هذه الحقيقة فى عصر الشارع وعدمه ـ فمعنى اعتبار استصحاب القهقرى هو البناء على ثبوت هذ المتيقن الفعلي فى الزمن السابق المشكوك فيه هذا .

ولكن التحقيق : عدم دليل يعتمد عليه فى إثبات اعتبار هـذه القاعدة أما النقلي فان شيئاً من الاخبار الدالة على اعتبار الاستصحاب لا يستفاد منه اعتباره بهذا المعنى . وأما بناء العقلاء من باب حصول الظن بالاستمرار نظراً الى نوعية تشابه الازمان كما يقال ففيه (أولا) : عدم ثبوته على اعتبار هذا الاصل مطلقاً مضافا إلى عدم انضباط مقدار الاستمرار عندهم . و (ثانياً) : سلمنا ولكن لم يثبت تقرير هذا البناء شرعاً بل الثابت خلافه بمقتضى اطلاق اخبار الاستصحاب : ثم لا يخفى انه على تقدير اعتباره يعارض دائماً فى مورده بالأستصحاب بالمعنى المصطلح كما هو واضح ولازمه لغوية اعتبار القاعدتين معاً .

وأما ﴿ قاعـــدة اليقين والشك الساري ﴾ : فالمراد منها هو تعلق اليقين بوجود حكم او موضوع فى الزمن السابق ثم يشك فى عين ما تعلق به اليقين من

دون اختلاف في الحيثية . ﴿ وبعبارة اخرى ﴾ : يشك في اصابة ذلك اليقين وخطأه - كما اذا علم بطهارة ثوبه في يوم الجمعة ثم شك فى يوم السبت ان ذلك اليقين هل كان مطابقاً للواقع أم لا ، وانه هل كان ثوبه فى يوم الجمعة طاهراً أو نجساً فكما ان متلعق اليقين هو الوجود في يوم الجمعة فكذلك متعلق الشك هو الوجود في ذلك الزمان لا حيث البقاء ، فهذه القاعدة تفارق الاستصحاب المصطلح من جهتين : ﴿ الاولى ﴾ : اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة ذاتاً ووصفاً في هذه القاعدة واختلافهما وصفاً فى الاستصحاب كما عرفت ﴿ الثانية ﴾ عدم امكان اجتماع وصف اليقين والشك فى زمان واحد هنا ولزوم اجتماعهما في الاستصحاب فان وصف الشك فى المقام يضاد وصف اليقين وبعدمه لتعلقه بعين ما تعلق به اليقين بخصوصه فيسرى الى اليقين فيزيله ولذلك يعبر عن قاعدة اليقين بالشك الساري فان المناسبة المذكورة تقتضي هذا التعبير .

ثم هل يكون في البين دليل على اعتبار هذه القاعدة فيبني على تحقق المتيقن وترتيب آثاره وعدم الاعتداد بالشك ما لم يثبت يقين على خلافه أم لا ؟ ربما يتوهم اعتبارها واستفادة حجيتها من بعض الاخبار الواردة التي تكون مدركا لحجية الاستصحاب كالعلوى : ﴿ من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه ، فان اليقين لا ينقض بالشك ﴾ والعلوي الآخر بهذا المضمون ، ولكنك ستعرف عند الاستدلال بالاخبار تحقيق القول فى مفادها وان المستفاد منها اعتبار خصوص الاستصحاب بالمعنى المصطلح وسيأتي توضيح ذلك في محله « انشاء الله تعالى » وأما بناء العقلاء على اعتبارها ففيه : انه لم يثبت اعتمادهم عليها من حيث هي . نعم ، ربما توافق فى النتيجة مع بعض الاصول المسلمة المعتبرة عرفاً وشرعاً - كالاستصحاب ، وقاعدة الفراغ ، وقاعدة الشك بعد الوقت ، وقاعدة اصالة الصحة ، وامثال ذلك -

فيحكم بتحقق تلك النتيجة ويبني عليها لكن لا من جهة الاستناد الى هذه القاعدة بل من جهة الاستناد الى تلك الاصول المسلمة ولكشف الحال لا بأس بذكر المثال لتوافقها مع كل واحد منها ، فنقول : أما توافقها مع الاستصحاب بالمعنى المصطلح ، فكما اذا علم بطهارة ثوبه في يوم الجمعة ثم شك في بقائه ثم علم يوم السبت ايضاً بطهارة ثوبه ثم شك فيها بخصوصيتها بمعنى انه قد زال ذلك اليقين وتبدل بالشك ففي مثل الفرض توافق القاعدة في النتيجة مع الاستصحاب ، لانها لو كانت معتبرة اقتضت الحكم بوجود الطهارة في يوم السبت ، وهذه النتيجة عيناً تؤخذ من جريان الاستصحاب فالحكم بالطهارة في يوم السبت مثلا انما هو لاجل الاستصحاب على ما هو الحق لا بمقتضى القاعدة . وأما توافقها مع قاعدة الشك بعد الوقت ، فكما اذا تيقن بعد مضي الوقت باتيانه الصلاة فيه ثم زال اليقين وتبدل بالشك فان نتيجة القاعدة على فرض اعتبارها هو الحكم بالاتيان وعدم الاعتناء بالشك ، وهذه النتيجة عيناً تؤخذ من القاعدة التعبدية وهي قاعدة الشك بعد الوقت ، فالاعتماد انما هو على هذه لا على تلك ، وأما توافقها مع قاعدة الفراغ ، فكما اذا تيقن بعد الفراغ عن الصلاة مثلا بصحة ما اتى به من الفرض ثم زال هذا اليقين وتبدل بالشك ، فان مقتضى القاعدة على فرض اعتبارها هو البناء على الصحة وترتيب آثارها وعدم الاعتناء بالشك وهذه النتيجة عيناً حاصلة من اعتبار قاعدة الفراغ فالاعتماد في مثل الفرض بمقتضى التعبد الشرعي وبناء العقلاء انما هو على قاعدة الفراغ لا على قاعدة اليقين . وأما توافقها مع اصالة الصحة بالنسبة الى عمل الغير - فان اصالة الصحة في عمل الشخص ليس إلا قاعدة الفراغ فعلى تقدير اعتبار اصالة الصحة في عمل الشخص يبني على تعميم القاعدة بحسب المورد ، لانها هي لا غيرها ولكن المنظور فعلا اصالة الصحة في عمل الغير وتوافقها مع القاعدة - فكما اذا علم بصحة العمل العبادي أو المعاملي

الصادر عن الغير ثم زال اليقين وتبدل بالشك في متعلقه ، فان نتيجة القاعدة على تقدير الاعتبار ليست إلا البناء على صحة عمل الغير وترتيب آثارها عليه ، وهذه النتيجة تؤخذ عيناً من جريان اصالة الصحة كما لا يخفى فبناء العقلاء والتعبد في مثل الفرض انما هو على اعتبار هذا الاصل لا القاعدة على ما هو التحقيق ، وقس على ما ذكرنا سائر الموارد التي تجتمع القاعدة مع شيء من الاصول والقواعد المعتبرة شرعا ولاحظ وتأمل لكي لا يختلط عليك ماهو المعتمد بغيره .

وأما (قاعدة المقتضى والمانع) : فينبغي أولا تشخيص المراد منها بذكر المحتملات المتصورة فيها ثم بيان ما يقتضيه التحقيق في المقام فنقول :

ان كان المراد من المقتضى : هي المقتضيات التكوينية المؤثرة في التكوين لو خليت وأنفسها ، والمراد من المانع هو المانع التكويني عن تحقق المقتضى بالفتح ، كاقتضاء النار لاحتراق ما يجاورها مع فقدان المانع منه ـ كالرطوبة ونحوها ـ واقتضاء الاكل للشبع لولا المانع منه ـ كالمرض وأمثال ذلك ـ ومعنى اعتبارها بهذا المعنى هو البناء على تحقق المقتضى بالفتح بعد احراز المقتضى بالكسر وعدم إحراز وجود المانع فالتحقيق انه لم يقم على اعتبارها بهذا المعنى دليل من العقل ولا النقل أما (الثاني) : فواضح . وأما (الأول) : فلأنه لم يثبت بناء العقلاء على تحقق أثر المقتضى التكويني أين ماتحقق وكيف اتفق مع عدم إحراز المانع ما لم يحصل لهم الوثوق والاطمينان بعدم وجود المانع عن التأثير ، بل الثابت خلافه ـ كما لا يخفى ـ .

وان كان المراد من المقتضى : هي الملاكات الباعثة على تشريع الاحكام والمصالح المقتضية لها ، ومن المانع المفاسد المانعة عن التشريع أو المصالح الأخر التي تزاحم تلك المقتضيات وتضادها ، والمراد من اعتبارها بهذا المعنى هو البناء على تحقق

المقتضى بالفتح وهو الاثر الشرعي بعد احراز الملاك والمصلحة وعدم احراز المانع ففيه : ان البحث عنها بهذا المعنى بحث في ما لا يعنى ، فان المصالح المقتضية لتشريع الاحكام امور مستورة عن الخلق الا من علمه الله تعالى ، وانا لنا باحراز الملاك والمصلحة . سلمنا ولكن لا وجه للبناء على تحقق الاثر المقتضى بمجرد تحقق المقتضى مالم يحرز عدم المانع وهو المفسدة او المصلحة المزاحمة .

وان كان المراد من المقتضى نفس الموضوعات المجعولة على فرض وجودها الاحكام ، ومن الشرط و المانع المعنى المصطلح عليه فى بابى اجزاء الموضوعات والمتعلقات وقيودها وهو ما يعتبر وجوده او عدمه فى الموضوعات او المتعلقات ،ومعنى اعتبارها بهذا المعنى هو البناء على تحقق المحمول بمجرد احراز ذات الموضوع فهذا أيضاً بمعزل عن التحقيق ، فان عدم المانع أيضاً من اجزاء المقتضي بمعنى الموضوع المعلق عليه الحكم ، ولا طريق لنا إلى معرفة أن تمام المقتضى فى نظر الشرع هو ذات الموضوع فقط والامر الآخر مانع عن تحقق أثر المقتضى ، وعلى فرض تسليم تشخيص ذلك لا دليل على اعتبار القاعدة بهذا المعنى أي البناء على تحقق المقتضى بالفتح عند الشك فى المانع ، واخبار الاستصحاب بمعزل عن الدلالة على ذلك كما ستعرف ذلك (انشاء الله تعالى) فالتحقيق فى المقام أن قاعدة المقتضي والمانع بشيء من المحتملات المذكورة لا تستقيم .

(الرابع) - فى بيان الانقسامات اللاحقة للاستصحاب من نواحى ثلاث : (الاولى) : ناحية نفس المستصحب . (الثانية) : ناحية الدليل الدال على تحققه وثبوته فى السابق (الثالثة) : ناحية الشك المأخوذ فى الاستصحاب ، وينبغى التعرض لها فى الجملة تحريرا لمحل النزاع ليستبين أن محل الخلاف فى مسألة الاستصحاب كلها أو بعضها ، فاعلم ان الاستصحاب بالاعتبار الاول يقسم من وجوه :

(الاول) - إن المستصحب (تارتا) : يكون امراً وجودياً ، و (أخرى) : عدمياً فبالنظر إلى اختلاف هـذا الحال تختلف الاقوال فى المسألة فقول بالاعتبار مطلقاً ، وقول بعدمه كذلك ، وثالث بالتفصيل . والاعتبار فى الثاني دون الاول .

(الثاني) - ان المستصحب (تارتا) : يكون من الامور التكوينية - كحياة زيد وصحته ، ووجود النهار وتحقق الليل وأمثال ذلك - . و (أخرى) : من المدركات العقلية - كحسن الشيء وقبحه والملازمات العقلية وأمثال ذلك من الاعتبارات العقلية التي لا يكون لها موطن الاوعاء الاعتبار - و (ثالثة) : من الامور التشريعية - كوجوب شيء وحرمته ، او طهارة شيء أوحليته وأمثال ذلك من المجعولات الشرعية الوضعية أو التكليفية وبالنظر إلى هذا الانقسام ايضاً تختلف الاقوال فقول بالاعتبار مطلقا وقول بعدمه مطلقا وقول بالتفصيل والاعتبار فى الاولى دون الاخيرتين وقول بعدم الاعتبار فى الثانية .

﴿ الثالث ﴾ - ان المستصحب « تارة » يكون : من الاحكام الشرعية التكليفية كوجوب شيء او حرمته او غير ذلك من الاحكام الخمسة - « واخرى » : يكون من الاحكام الوضعية - كالطهارة والنجاسة والصحة والفساد ، وامثال ذلك من الوضعيات الشرعية - فربما يقال بالاعتبار مطلقاً ، اويقال بعدمه مطلقاً ، وربمايفصل ويقال بالاعتبار فى الثانية دون الاولى الى غير ذلك من التفاصيل المحتملة فى هذه الناحية .

واما تقسيمه بالاعتبار الثانى وهي ناحية الدليل الدال على تحقق المستصحب سابقاً فينقسم الى اقسام ثلاثة ، وذلك لأن الدليل الدال على وجود المستصحب ﴿ تارة ﴾ : يكون هو الاجماع . ﴿ واخرى ﴾ : حكم العقل . ﴿ وثالثة ﴾ : الدليل السمعي - من الكتاب او السنة - وقد يعبر عن القسم الاول باستصحاب حال الاجماع وعن الثانى باستصحاب حال العقل ، وعن الثالث باستصحاب حال الشرع .

فقول بالاعتبار مطلقاً ، وقول بعدمه كذلك ، وقول بالتفصيل بعدم الاعتبار في الاول فقط او فيه وفى الثاني ايضاً والاعتبار في الثالث .

واما تقسيمه بالأعتبار الثالث وهى ناحية الشك المأخوذ فى موضوع الاستصحاب فيصح انقسامه ايضاً من وجوه شتى ومناشيء عديدة فمنها ان منشأ الشك في البقاء ﴿تارتا﴾ هو الشك فى المقتضى - اي الشك في مقدار استعداد المستصحب للبقاء بنفسه مع قطع النظر عن الرافع - و ﴿اخرى﴾ : يكون منشأه الشك فى وجود الرافع بعد احراز مقدار الاستعداد للبقاء في المقتضى والعلم بما هو الرافع والناقض له نحوما اذا علم بوجود الطهارة واستعدادها للبقاء مالم يتحقق شيء من النواقض وعلم بان النوم مثلا ناقض لها ولكن شك فى تحققه فى الخارج ، ﴿ وثالثة ﴾ : يكون منشأه : الشك فى رافعية ماهو الموجود ، وذلك ﴿ تارة ﴾ : يكون مسببا عن الشبهة الحكمية من جهة فقدان النص او اجماله مثلا - كما اذا علم بوجود المذي بعد الطهارة وشك في ناقضيته لها من جهة الشبهة الناشئة عن عدم الدليل الدال على رافعيته شرعاً او اجمال الدليل . و « اخرى » : يكون مسبباً عن الشبهة المصداقية بعد العلم بحدود المفهوم وعنوان الرافع - كما اذا علم بأن الرافع للطهارة هو البول وعلم بان المذي غير رافع لها ولكن شك فى ان ما هو الموجود في الخارج هل هو مذي او بول وربما يكون الشك فى رافعية ماهو الموجود ناشئاً من الشك وعدم تعين الحالة السابقة وترددها بين ما يكون الموجود رافعاً له وبين ما لايكون كذلك - كما اذا علم اجمالا باشتغال ذمته باحد الامرين من صلاة او صوم يوم فاتى باحدهما .

ومنها ان منشأ الشك (تارة) يكون هو الشك فى تحقق الغاية فى المستصحبات المغيات بالغاية وذلك كالصوم المغيي بالغروب ، وجواز الاكل المغيي بالطلوع وامثال ذلك و « اخرى » فى غايتية ما هو الموجود ، وذلك « تارتا » : يكون

من جهة الشبهة الحكمية و « وأخرى » من جهة الشبهة الموضوعية على التفصيل المتقدم آنفاً الى غير ذلك من التفاصيل الجارية في المقام ويختلف بذلك ايضاً الاقوال وجملة القول ان بملاحظة هذه الأقسام المتقدمة قد اختلفت الاقوال وكثرت حتى انهاها الشيخ الى أحد عشر قول ، ومع ذلك اعترف بأن المتأمل في كلمات العلماء والمتتبع لظواهرها يقف على أزيد من ذلك ، بل قد يطلع على قولين او أقوال لقائل واحد ، وكيف كان فلا حاجة مهمة بل لا ثمرة معتدة في التعرض لتلك التفاصيل وذكر الاقوال على التفصيل ، وإن أبيت إلاّ عن الاطلاع فراجع فرائد الاصول ونحوها من الكتب المدونة في علم الاصول ، والعمدة في المقام التعرض لمدارك القولين اعني اثبات المطلق والنفي كذلك حتى يظهر أون الحق هو أحد هذين القولين ، أو التفصيل بين ما كان الشك في المقتضى بين ما يكون الشك في ناحية الرافع وعدم الاعتبار في الاول ويظهر أيضاً فساد جل الاقوال ، فنقول :

اما اعتبار الاستصحاب مطلقاً فربما يستدل عليه بالاجماع على ذلك ، وهو كما ترى لا مجرى له في مثل هذه المسألة المعركة الآراء كيف وقد ذهب جم غفير الى عدم إعتباره أصلا ، أو في خصوص الوجوديات ، أو التكوينيات ، أو التشريعيات او في موارد الشك في المقتضى الى غير ذلك مما مضى من التفاصيل فشتان ما بين دعوى الاجماع وهذه الاختلافات . ثم سلمنا دعوى الاجماع لفرض الوفاق ولكنه ليس اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام بعد ظهور استنادهم في ذلك الى الادلة العقلية والنقلية ، فالحاصل ان دعوى الاجماع في هذه المسألة ممنوعة من جهتين .

وقد يستدل على الاعتبار بقول مطلق بان الثبوت في الزمن السابق يوجب

الظن بالبقاء في الزمن اللاحق . ولكن يرد عليه الاشكال كبروياً وصغروياً .

اما « الكبرى » فلانه بعد تسليم تحقق الظن بمجرد الثبوت في السابق يتوجه سؤال الدليل على اعتبار مثل هذا الظن ، فان قيل هو الاخبار الواردة فى الباب قلنا : فالتمسك والاستدلال حينئذ بها لا بما ذكر وسيأتي الكلام فى مقدار مفادها وان قيل هو السيرة وبناء العقلاء فالجواب الجواب ، وسيأتي بيان ما هو المتيقن من مواردها . نعم ، لو كان فى البين دليل على اعتبار مطلق الظن كما يقتضيه مذهب القائل بالانسداد فالاستدلال بما ذكر في محله لو لم يتوجه الاشكال من جهة الصغرى وهي حصول الظن بمجرد الثبوت فى السابق ولكن القول باعتبار مطلق الظن في الشبهات الحكمية من جهة الانسداد ايضاً بمعزل عن التحقيق — كما حقق فى محله — .

واما الصغرى وهي كون الثبوت فى السابق مفيداً للظن بالبقاء فى اللاحق فبعد وضوح كون المراد من الثبوت فى السابق هو الاحراز فيه لا مجرد الثبوت فى الواقع بداهة عدم افادته شيئاً الا بعد الاحراز فـ « تارتاً » يكون المراد من الظن الظن الشخصي الفعلي ، كما هو الظاهر من البهائي (رحمه الله) ومن تبعه ، فيكون المدار فى اعتبار الاستصحاب بقول مطلق على الظنون الفعلية الحاصلة في موارده على الفرض ويستند في ذلك الى الغلبة فسيتضح لك بعد تقريرها انها لا تنهض لاثبات المدعى اصلا ، وكيف كان فيمكن تقرير الغلبة بوجهين :

« الأول » دعوي ان أغلب الوجوديات امور قارة قابلة للبقاء والاستمرار في حد انفسها فى قبال الاشياء المتصرمة فى الوجود الغير القابلة للثبات ومثل هذه الغلبة تفيد الظن ببقاء المستصحب ، لأن الظن يلحق الشئ بالأعم الأغلب . وفيه « أولا » : ان أغلبية الموجودات القارة المستعدة للبقاء بالنسبة إلى الموجودات

المتصرمة في الوجود الفانية بعد حدوثها مما لا شاهد لها بل من الممكن ان يكون الأمر بالعكس بان تتحقق في آن واحد ملائين من الأشياء الغير القارة وتنعدم فى وقتها فلم تثبت الأغلبية فى تلك الناحية و « ثانيا » : سلمنا ولكن لاخفاء فى ان الموجودات القارة تختلف فى مقدار قرارها واستعداد بقائها ولا تكون فى ذلك على نمط واحد بالبداهة ولايكون لها جامع فى مقادير بقائها وقدر مشترك منطبق عليها لتكون العبرة به فى الاستصحاب والحاق المستصحب بمورد الأعم الاغلب نعم ، تشترك فى مقدار قليل من حيث البقاء ولو تعلق العبرة به سقط الاستصحاب عن الاعتبار فمع هذه الاختلافات الفاحشة في الامور القارة كيف يمكن دعوى الظن بالبقاء في مورد الاستصحاب مطلقاً نعم ، يمكن دعوى : حصول الظن بالبقاء فيما اذا كان نوع المستصحب أو صنفه من الامور القارة القابلة للبقاء الى حيث يستصحب . ولكنهـا كما ترى أخص من المدعى ، لان معناها اختصـاص الاستصحاب بما اذا كان الشك في ناحية الرافع بعد احراز استعداد المستصحب للبقاء والمدعى اعم من ذلك . و « ثالثا » أغمضنا عن الاختلافات الموجودة بين الامور في مقدار الاستعداد ولكن مجرد احراز استعداد الشئ للبقاء في نفسه لا يفيد الظن بالبقاء ما لم يظن عدم الارتفاع .

فتحصل ان دعوى حصول الظن الشخصي في جميع موارد الاستصحاب استناداً الى الغلبة بهذا المعنى لا تستقيم بوجه .

(الثاني دعوى ان المستصحب حال وجوده فى الزمن السابق كان مقارناً مع سائر الامور الوجودية في ذلك الزمان ومن المعلوم بقاء اكثر تلك الامور او اغلبها الى زمن الشك فى بقاء المستصحب وهذه الغلبة تفيد الظن الفعلي ببقاء المستصحب الى ذلك الزمان الحاقاً له بالاعم الاغلب . (وفيه) : ان تقريرها بهذا الوجه وان

كان اوجه من تقريرها بالوجه السابق الا انها مع ذلك لا تغني عن الحق شيئاً فان بقاء تلك الامور المختلفة في مقدار الاستعداد للبقاء لاتوجب حصول الظن ببقاء المستصحب مطلقاً . نعم ، غاية ما تقتضيه هذه الغلبة وقاعدة الحاق الشيء بالاعم الاغلب هو الحاق المستصحب بنوعه او صنفه فى مقدار البقاء لا الحكم بالبقاء بقول مطلق ـ كما هو المدعي ـ فيكون الدليل اخص منه .

هذا مضافا الى ما قد عرفت من ان مجرد احراز مقدار الاستعداد فى نفسه لا يفيد الظن الفعلي بالبقاء مالم يظن عدم الارتفاع . و « اخرى » : يكون المراد من الظن الظن النوعي ببقاء المستصحب وان لم يكن فعلياً فى مورد خاص . ويرد عليه ايضاً جل ما تقدم بعد الاستناد في ذلك الى الغلبة باحد التقريبين .

هذا كله مضافا الى ما تقدم من الاشكال في الكبرى وهي اعتبار مثل هذا الظن الحاصل بالغلبة بعد تسليم الصغرى والاعتراف بحصول الظن الشخصى او النوعي ، فان كان مدرك الاعتبار هي الاخبار فهي العمدة وسيأتي تفصيل الكلام فى مقدار مفادها ، وان كان هي السيرة وبناء العقلاء فستعرف ما فيها .

(الثالث) من وجوه الاستدلال لاعتبار الاستصحاب بقول مطلق (دعوى) جريان سيرة العقلاء وبنائهم على اتباع الحالة السابقة والجري على وفقها وعدم اعتنائهم باحتمال انقراضها وتبدلها بحالة اخرى مع عدم الردع عنها ، فانك ترى بالعيان جريان ديدنهم على ذلك فى جل امورهم المربوطة بالمعاش والمعاد من غير نكير عليهم وهذا يكشف عن اعتبار الحالة السابقة عندهم مالم ينكشف خلافها وانتقاضها بل لا يختص الامر بهم فانه امر جبلى فطري مشترك بين الانسان وبين غيره من أصناف الحيوانات ـ كما لا يخفى ـ وفيه (اولا) : ان العمل على طبق الحالة السابقة فى الجملة وان كان مما لا يقبل الانكار لما عرفت من انه فى الجملة أمر جبلي فطرى لكنه لم

يتضح لنا وجه اتباعهم للحالة السابقة وجريهم على وفقها ولم يثبت استنادهم في ذلك الى حصول الظن الحاصـــل فى مورده وتعبدهم به . نعم ، لاخفاء بل لامرية فى اختلاف مناشيء العمل على طبق الحالة السابقة (فتارة) تكون منشأه الغفلة وعـدم احتمال انقراض الحالة السابقة كما هو الوجه في جري الحيوانات على وفقها . و (اخرى) يكون منشـأه الوثوق والاطمينـان ببقاء الحالة السابقـة ، و (ثالثة) منشأه نفس الاحتمال فيتبع من باب الاحتياط والرجاء . نعم ، قد يكون العمل على وفق الحالة السابقة مع الظن الشخصي بالبقاء أو النوعي ولـكنه مع ذلك لم يحرز استنادهم فى ذلك الى الظن الحاصل فى مورده فالانصاف انه لا مجال لانكار جريهم فى الجملة على طبق الحالة السابقة وان لم يحرز لنا وجه ذلك وانه من جهة الاستناد الى الظن الشخصي أو النوعي أو البناء التعبدي . فالمناقشة في الصغرى لا سبيل اليها ، حيث انا نرى بالوجدان بناء العقلاء فى غير موارد الغفلة والاطمينان ببقاء الحالة السابقة على اتباع تلك الحالة جرياً على عادتهم المرتكزة . نعم ، القدر المتيقن من ذلك موارد احراز المقتضى وكون الشك فى ناحية الرافع والحاصل ان هذه السيرة سليمة عن المناقشة الصغروية. فيبقى الكلام في تمامية كبرى الاستدلال المذكور وهى حجية السيرة وعدم ردع الشارع عنها ، وقد نوقش فيها بالعمومات الناهية عن اتباع ما وراء العلم بدعوى شمولها لمثل المقام وكفايتها في مقام الردع .

والتحقيق ، ان العمومات الواردة في الكتاب والسنة الناهية عن اتباع ما وراء العلم كقوله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) [١] وقوله تعالى : (ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً) [٢] وأمثال ذلك كلها منصرفة عما جرت على اتباعه سيرة العقلاء من الطرق والاماراة المحرزة والسر فى انصراف تلك العمومات ان هـذه

(١) سورة الاسرى الآية : ٣٨ (٢) سورة يونس الآية : ٣٦

الامور الحاكية عن الواقع الملقى احتمال خلافها للواقع في نظرهم علوم في نظرهم بالتعبد والتنزيل كما ان مفاد الاصول المحرزة معلومات في نظرهم كذلك .

تقرير ذلك : ان العقلاء المكلفين المخاطبين بتلك الخطابات الرادعة عن العمل بغير العلم لا يرون توجهها اليهم فى مقام العمل على طبق هـذه الأمور المعتبرة عندهم لاعتقادهم حسب ارتكازهم فى مواردها عدم اتباعهم لما وراء العلم فمقامنا كغيره من موارد جريان السيرة واستقرار بناء العقلاء خارج عن منصرف تلك الأدلة تخصصاً، فلا حاجة الى التكلف في تخصيصها بالسيرة في مثل المقام . نعم ، لو منـع عن الانصراف المذكور سقطت السيرة عن صلاحيتها لاثبات متعلقها وتخصيصها للعمومات كما ان العمومات تسقط عن صلاحية كونها رادعة عن السيرة ، لاستلزام كل منهما للدور .

توضيح المقام : ان السيرة وبناء العقلاء على اتباع الحالة السابقة وان كان مسلماً ولكنه لا يصلح لتخصيص العمومات الناهية ، لاستلزامه الدور لان مخصصية هذه السيرة متوقفة على اعتبارها وعدم مردوديتها ، وذلك متوقف على عدم شمول العمومات لها وهو متوقف على مخصصية السيرة لها فيلزم توقف مخصصية السيرة على مخصصيتها ، وهذا كما ان تلك العمومات ظاهرة في النهي عن اتباع ما وراء العلم إلا انها لا تصلح ان تكون رادعة عن السيرة ، لان قيامها على اعتبار شيء كالقرينة المتصلة الصالحة للقرينية للتخصيص المانعة عن انعقاد الظهور لتلك العمومات بالنسبة الى ما قامت السيرة على اعتباره وحينئذ تكون رادعية تلك العمومات عن السيرة متوقفة على عـــدم مخصصيتها لها وعدم مخصصيتها لها متوقفة على رادعيتها عنها فرادعية تلك العمومات تتوقف على رادعيتها ولا يذهب عليك انه على فرض تسليم كون مخصصية السيرة لتلك العمومات دوريه دون رادعية تلك العمومات

عنها ، فلا فرق في ذلك بين موارد الطرق والامارات وبين الاصول المحرزة كما في المقام فالعجب من المحقق الخراساني « رحمه الله » حيث استدل فى حجية خبر الواحد بالسيرة وبناء العقلاء واعترف بعدم صلاحية العمومات الناهية للردع عنها ومع ذلك استشكل في هذا المقام فى التمسك بالسيرة وبناء العقلاء بناءاً منه على كفاية العمومات الناهية عن اتباع الظن والادلة الدالة على البراءة والاحتياط في الشبهات الحكمية في مقام الردع عن مثل البناء المذكور ، والظاهر عدم امكان التوفيق بين كلماته « قدس سره » فى المقامين اذ لافرق بينهما فى لزوم الدور فكيف يفصل بينهما ، ويقال باعتبار السيرة وعدم صلاحية العمومات للردع عنها هناك ولا يقال باعتبارها كذلك هنا ، بل يقال بكفاية العمومات الناهية للردع عنها . هـذا ولكنك قد عرفت ان التحقيق خروج المقام وغيره من موارد قيام السيرة وبناء العقلاء على اعتبار الامارات والاصول المحرزة عن منصرف العمومات الناهية تخصصاً فلا تصل النوبة الى التخصيص ، وما يترتب عليه من لزوم الدور .

فتحصل مما ذكرنا ان السيرة العقلائية الثابتة في المقام مثبتة للمدعى وهو اعتبار الحالة السابقة فى موارد الشك في الرافع ، فلو لم يكن في البين الا هذه لكان فيها غناء وكفاية نعم لولا اطلاق الاخبار بل ظهور بعضها في عدم اعتبار الظن الفعلي ببقاء الحالة السابقة فى اعتبار الاستصحاب والاخذ بها بل اعتباره حتى مع الظن بالخلاف كان اللازم الاخذ بالمقدار المتيقن من السيرة وهو الاخذ بها في موارد الاعتقاد الراجح ببقائها ، ولكن تلك الاخبار وافية باثبات الاطلاق بل ظاهرة في انها تقرير لعين ما هو المرتكز فى اذهان العقلاء والمتبع عندهم ، والذي يسهل الخطب مع ذلك وجود الاخبار والادلة التعبدية الدالة على اعتبار الاستصحاب مطلقاً مع كون الشك فى ناحية الرافع ، كما اختاره المحقق صاحب المعارج ومن

تبعه ، واختاره شيخنا العلامة الانصاري (رحمه الله) والمحقق النائيني « رحمه الله » وهي العمدة في مقام الاستدلال على الحجية ، والظاهر ان الاستدلال بالاخبار لم يعرف من القدماء الى زمان والد الشيخ البهائي « رحمه الله » وهو أول من استدل بها على اعتبار الاستصحاب وتبعه في ذلك المحقق الخوانساري والسبزواري « رحمة الله عليهما » وكيف كان فالأخبار الواردة الدالة على حجية الاستصحاب على طائفتين: « الاولى » - ما يدل بظاهرها على اعتبار الاستصحاب وعدم جواز نقض اليقين السابق بالشك اللاحق مطلقاً من دون اختصاص بباب دون باب .

« الثانية » - ما تدل على اعتبار الاستصحاب في موارد خاصة . اما (الاولى) فمنها صحاح ثلث لزرارة « رض » وهي وان كانت مضمرة ، الا ان اضمارها لا يضر بصحتها والاعتماد عليها بعد كون الراوي مثل زرارة ، فانه اجل شأنا واعظم قدراً من ان يستفتي عن غير الامام عليه السلام ويسأل عنه من دون تصريح به مع مداقته في السؤال عن خصوصيات المسألة وسنتلوها عليك عن قريب ان شاء الله هذا مضافاً الا ان الاضمار انما جاء من جهة التقطيع في ذكر رواياته والا كان الامام عليه السلام مذكوراً في صدر الروايات التي رواها عن الباقر او الصادق عليهما السلام ولما صرح به في الصدر اولا استغنى عن التصريح به ثانياً واكتفى بارجاع الضمير اليه في قوله « وسمعته » او (سألته) ونحو ذلك ولكن ارباب المجامع (رضوان الله تعالى عليهم » لما الفوا كتب الحديث بترتيب وتبويب وتفصيل بنوا على ايراد كل فقرة من كل رواية فيما يناسبها من ابواب الفقه ولذلك عرض الاضمار والاجمال في مرجع الضمير . هذا مضافاً الى انه قد نقل بعض الاصحاب كالامين الاسترابادي في فوائده المدنية وصاحب الحدائق في مقدمة الكتاب وصاحب الذخيرة وغيرهم متن الصحيحة الاولى عن زرارة مسنداً الى ابي جعفر عليه السلام ، فالحاصل : انه لا ينبغي

المناقشة في مثل هذه الصحاح بالاضمار بل ينبغي صرف عنان الكلام الى تعيين مفادها ومقدار ما يمكن الاستظهار منها . فنقول :

اما (الصيحة الاولى) قال زرارة : قلت له عليه السلام : الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ فقال عليه السلام : يا زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن ، واذا نامت العين والقلب وجب الوضوء ، قلت فان حرك في جنبه شيء ولم يعلم به ؟ قال : لا حتى يستيقن انه قد نام ، حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين ابداً بالشك وانما ينقضه بيقين آخر (١) وينبغي (اولاً) : التعرض لفقه الحديث فانه ربما يتأمل فيما اراده زرارة من النوم في قوله : « الرجل ينام » لانه لو كان مفروضه تحقق النوم الناقض لم يبق مجال للسؤال عن وجوب الوضوء فاحتمل « تارة » كون المراد من النوم ارادة النوم فالتقدير : الرجل يريد ان ينام ، « واخرى » : ارادة المعنى المجازى بعلاقة المشارفة ، فيكون المراد من النوم هو الاشراف عليه ، ولكن التحقيق عدم الحاجة الى الاضمار وارادة المعنى المجازى ونحو ذلك بل هو محمول على معناه الحقيقي .

تقرير ذلك ذلك : ان النوم له مراتب ودرجات فالمرتبة الضعيفة منه هى التى تسمى بالسنة تارة وبالخفقة اخرى ، والنائم بهذه المرتبة ينام عينه ولا ينام قلبه ولا اذنه ، فكان مراد زرارة من النوم تحقق هذه المرتبة منه ، والغرض من سؤاله هو الاطلاع على ان النوم ناقض بجميع مراتبه أو ببعض مراتبه ، وقد أجاب الامام (عليه السلام) : بما حاصله : ان النوم بجميع مراتبه لا يكون ناقضاً للوضوء ، وانما الناقض له ، هى المرتبة الشديدة منه التى تمنع الجوارح عن القيام بشؤنها ، وفيها ينام

(١) الوسائل الباب - ١ - من ابواب نواقض الوضوء الحديث ١ .

القلب والاذن والعين ، ثم سئل زرارة عن حكم الشبهة الموضوعية لهذه المسألة ، وهي الشبهة في تحقق تلك الحالة الموجبة للوضوء ، فقال : (فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم) ويمكن أن يكون مراد زرارة من هذا السؤال - مضافا الى ما عرفت من معرفة ما هو الوظيفة في مثل هذه الشبهة - الاطلاع على أن تحرك الشيء في جنبه مع عدم تنبهه الموجب لحصول الظن بتحقق النوم الناقض هل هي امارة معتبرة على تحقق النوم وانتقاض الوضوء ام لا ، وكيف كان ، فقد اجابه الامام عليه السلام بقوله : لا ، وظاهر ان المراد منه نفي وجوب الوضوء مع هذا الفرض ، بقرينة ما تقدم من فرض السؤال - وما يأتي من تحديد النفي بالاستيقان بالنوم ووجوب الوضوء عنده -

وأما قوله عليه السلام : (والا فانه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك) فهو محل الاستدلال بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب مطلقا ، وقد اختلفت الاراء في مقام الاستظهار منه ، (فتارتا) : يستظهر منه اختصاص الحكم بمفروض السؤال ، وتكون النتيجة ، لزوم ترتيب آثار الوضوء المتيقن في السابق وعدم جواز نقضها ورفع اليد عنها بمجرد الشك في تحقق النوم (واخرى) : يستظهر منه اعتبار الاستصحاب في خصوص باب الوضوء ، مع التعميم من جهة الناقض ، بمعنى انه اذا كان اليقين متعلقا بالوضوء السابق فشك في انتقاضه في اللاحق لم ينتقض ذلك اليقين سواء كان الشك في حدوث النوم أو غيره من النواقض ، و (ثالثة) : يستظهر منه ما هو الحق من اعتبار الاستصحاب مطلقا ، وينبغي اولا بيان المحتملات في هذه الفقرة من الرواية ، ثم الاشارة الى ما هو المتعين منها على التحقيق ، فنقول : الوجوه المحتملة في هذه الفقرة اربع : (الاول) : ان يكون قوله عليه السلام : (فانه على يقين من وضوئه) جملة خبرية مستعملة في مقام الانشاء ، ويكون

جزاء للشرط السابق وهو قوله عليه السلام : (والا) - اى وان لم يستيقن انه قد نام - وتكون اللام فى الجملة المفسرة للجزاء وهي قوله : (ولا ينقض اليقين ابدا بالشك) للعهد اما فى لفظى اليقين والشك كليهما أو في لفظ اليقين فقط ، فعلى (الاول) : تكون النتيجة انه ان لم يستيقن بالنوم فهو على يقين من وضوئه - اي يجب عليه ترتيب آثار اليقين بالوضوء من حيث البقاء - ولا يجوز له نقض اليقين ، - اي اليقين بخصوص الوضوء - بالشك فى انتقاضه الناشيء عن الشك فى تحقق خصوص النـــوم وعلى (الثاني) : تكون النتيجة اعتبار الاستصحاب في باب الوضوء وعدم جواز نقض اليقين الخاص - وهو اليقين بخصوص الوضوء - بالشك في ارتفاعه مطلقا ، والفرق بينهما هو التعميم من جهة الناقض المشكوك فيه في الثاني ، واختصاصه بالنوم فى الاول ، . فتكون الجملة المفسرة حينئذ مسوقة لتأسيس قاعدة كلية في باب الوضوء ، وهي عدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشك فى خصوص النوم .

ويرد على هذا الوجه « اولا » : ان الجملة الخبرية وان كانت تستعمل فى مقام الانشاء كثيراً الا انها ظاهرة فى حد ذاتها في الاخبار ، ولا يصار الى خلافه الا بموجب ولا موجب هنا للحمل على الانشاء بعد امكان ابقائها على ظاهرها ، بل هو اقرب الى الصواب بل هو المتعين على ماسيجي ، و « ثانيا » : انها اوحملت على الانشاء لزم تكرار الحكم بعدم وجوب الوضوء مرارا ثلاث ، ولا وجه لهذا التكرار والتاكيد في مثل المقام مما لاحاجة فيه اليه ولا ثمرة في اعادة القول فيه .

توضيح ذلك ، انه عليه السلام قداجاب اولا عن السؤال الثاني لزرارة ، وهو قوله : « فان حرك في جنبه ... الخ » بقوله [لا ،] - اى لا يجب عليه الوضوء - فحكم بعدم وجوب الوضوء ، و « ثانياً » : بقوله : « فانه على يقين من وضوئه » فحكم ايضاً بعدم وجوب الوضوء ، ولزوم البناء على اليقين السابق من حيث الشك في البقاء

ما لم يستيقن انه قد نام ، وهذه هي المرة الثانية من الجواب ، لان هذا الحكم الشرعي والبناء التعبدي كان مفهوما من الجواب السابق بما لا مزيد عليه ولم تكن حاجة الى اعادة القول فيه ، وتكرار الحكم باتباع اليقين السابق تعبداً .

ولا يخفى ان هذا التكرار مبنى على كون الجزاء لقوله (والا) قوله : «فانه على يقين من وضوئه» مع كونها مستعملة في مقام الانشاء ، - والافستعرف ان الحق عدم ثبوت التكرار والاعادة في البين - ويلزم التكرار « ثالثا » بناءاً على ما عرفت من كون اللام في اليقين للعهد فان مفاد الجملة الجزائية حينئذ قد ذكر مرة ثانية بالجملة ، المفسرة ، وهي قوله : «ولا ينقض اليقين الخ » ، هذاوانت خبير بان مثل هذا التكرار والتأكيد لا يلائم المقام . و ﴿ ثالثا ﴾ انه بناءاً على هذا الوجه لابد ان يكون المراد من اليقين الذى افاده الامام عليه السلام بقوله : ﴿ فانه على يقين ﴾ اليقين التعبدي بالبقاء فلابد ان يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام : ﴿ ولا ينقض اليقين ﴾ بناءاً على كون اللام للعهد ذلك اليقين ، اذ لم يذكر يقين آخر قبل ذلك ، فتكون النتيجة حينئذ انه لا ينقض اليقين التعبدي بالبقاء بالشك فيه ، وهذا خلاف لظاهر قوله عليه السلام : ﴿ ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ﴾ فان الظاهر منه اليقين الوجداني بتحقق الوضوء وعدم نقضه بالشك فى البقاء ، فالحاصل ، ان هذا الوجه في غاية الضعف والغرابة .

« الثاني » - أن يكون الجزاء للشرط هو قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين أبداً بالشك » واللام فيها للعهد ، والجملة الاولى وهي قوله : « فانه على يقين » جملة اخبارية محمولة على ظاهرها من الاخبار بكونه على يقين من وضوئه السابق وانما سيقت هذه الجملة توطئة لبيان الجزاء ، فيكون المعنى انه ان لم يستيقن بالنوم ، فحيث انه على يقين من وضوئه السابق ، لا ينقض هذا اليقين المتعلق بالوضوء بالشك في

البقاء ، فتكون النتيجة على هذا الوجه ايضاً تأسيس قاعدة كلية فى خصوص باب الوضوء ، وهذا الوجه كسابقه بمعزل عن الصواب ، فانه يرد عليه « اولا » : ماأوردناه على الوجه السابق من لزوم التكرار في بيان الوظيفة التعبدية في صورة الشك من دون حاجة اليه . وان كان التكرار هنا أقل ، لعدم التصرف في ظهور الجملة الخبرية و« ثانيا » ان الفاء الجزائية على هذا الفرض واقعة في غير موقعها ، لان مدخولها لابد اما ان يكون نفس الجزاء واما أن يكون سادا مسده بعد حذفه والامران منتفيان على الفرض ، اما « الاول » فواضح ، واما « الثانى » : فلان مدخول الفاء انما ذكر توطئة لبيان الجزاء على الفرض لا انه ساد مسده ، لعدم كونه محذوفاً فلا وجه لدخول الفاء عليه (١) .

« الثالث » - أن يكون الجزاء مجموع الجملتين كما ذكره المحقق النائينى (رحمه الله) مع ابقاء الاولى على ظاهرها من الاخبار عن تحقق اليقين بوضوئه السابق و كون اللام في الكبرى للعهد أيضاً ، كما هو لازم جعل الجزاء مجموع الجملتين ، فلا يسمع بعد ذلك دعوى كون اللام للجنس لا للعهد ، فيكون المعنى حينئذ انه ان لم يستيقن النوم فهو متيقن لوضوئه السابق ولا يجوز نقض هذاليقين المتعلق بالوضوء السابق بالشك اللاحق ، فالنتيجة على هذا الوجه ايضا اختصاص القاعدة بباب الوضوء ، ولكن يرد على هذا الوجه أيضاً « أولا » : ان الجملة الشرطية انما وضعت لافادة الثبوت عند الثبوت بنحو التعليق المبني على التلازم بين الشرط والجزاء من دون فرق بين أن يكون التلازم من جهة كون الشرط علة للجزاء ، أو معلولا له

(١) « المؤلف » : ويرد عليه أيضاً انه لا وجه حينئذ لدخول الواو على الجزاء المفروض ، اذ المناسب للمقام من معانى الواو ليس الا العطف أو الاستيناف وكلاهما لا يلائمان الفرض (فتامل) .

أو كانا معلولين لعلة ثالثة ، ومن الواضح عدم التلازم بين عدم الاستيقان بالنوم واليقين بتحقق الوضوء سابقاً ، فجعله جزاء مساوق لاخراج الجملة الشرطية عن ظاهرها من افادة الثبوت عند الثبوت ، وهذه احتمالات ثلاثة متحدة في النتيجة ، وهي اعتبار قاعدة الاستصحاب في خصوص باب الوضوء ، وقد عرفت ما فيها من الوهن .

﴿ الرابع ﴾ ما افاده شيخنا المرتضى « اعلى الله مقامه » وهو المختار ، وحاصله ان الجزاء للشرط المذكور وهو قوله عليه السلام : « والا » امر مقدر محذوف تقديره (فلا يجب الوضوء » وهو مدلول عليه بما هو ساد مسده من التعليل المذكور وهو قوله عليه السلام (فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابداً بالشك) فقد نبه عليه السلام بهذا التعليل المشتمل على جملة صغروية وكبروية ، على ان مفروض السؤال من صغريات تلك الكبرى ، وانه لا ينبغي نقض اليقين بتحقق شيء - اي شيء كان - بالشك في بقائه وانما ينقضه بيقين آخر فاللام فيها حينئذ للجنس لا للعهد وهذا الوجه سليم عن كل المبعدات المتقدمة ومؤيدة ببعض المؤيدات الداخلية والخارجية اما (الاول) : فلسلامته عن التكرار في بيان حكم المسألة المفروضة ، فان التكرار انما كان يلزم على تقدير ذكر الجزاء المقدر ، ولم يذكر ، بل اكتفى بما سد مسده ، وعن ورود الفاء الجزائية في غير موردها ، فان موردها كما عرفت يجب ان يكون اما نفس الجزاء او ما يسد مسده وهو هنا الثاني ، وكم له من نظير وقد اتى شيخنا العلامة الانصاري « رحمه الله » في فرائده ببعض النظائر كقوله تعالى : ومن كفر فان الله غني عن العالمين (١) وقوله تعالى : وان يسرق فقد سرق اخ له من قبل (٢) وامثال ذلك ، وسلامته ايضاً عن ارتكاب ما هو خلاف ظاهر الجملة الخبرية من الحمل على الانشاء واما (الثاني) : فلان المتبادر من مساق

(١) سورة آل عمران الآية ٩٢ (٢) سورة يوسف الآية ٧٧

هذه الرواية كون اللام في الكبرى : للجنس ، وانها مسوقة للارشاد الى ما هو المرتكز في اذهان العقلاء من : « ان اليقين لا ينتقض بالشك » وان هذه قاعدة كلية تندرج فيها الصغرى المتقدمة ومجرد ذكر اليقين قبلها لا يستلزم كون اللام فيها للعهد ، ولذا لا نشك في كون اللام في كلمة (العالم) في مثل قولك « اكرم زيدا فانه عالم » و (يجب اكرام العالم) للجنس لا للعهد ، .

والحاصل : ان انفهام العهدية والجنسية يختلف باختلاف الموارد والذى ينسبق الى اذهان العرف في مثل المقام هو الثاني دون الاول ، هذا مضافا الى ان ملاحظة ساير الاخبار المتقاربة في المضمون الدالة على كلية الكبرى المذكورة وعدم اختصاصها بباب دون باب ، تؤيد ارادة الجنسية في المقام ، فالحاصل ان الوجه الاخير ، أوجه الوجوه المذكورة فى المقام ومحصل الرواية على هذا الوجه ، انه ان لم يستيقن بالنوم فلا يجب عليه الوضوء ، لانه على يقين من ثبوت وضوئه فى السابق ولا يجوز نقض اليقين ورفع اليد عن آثار المتيقن ابداً بمجرد الشك في انتقاض ما هو المتيقن سابقا ، فنتيجة هذا الوجه عدم اختصاص قاعدة الاستصحاب بباب دون باب ، كما هو المختار .

هذا كله ، وقد ظهر لك مما ذكرنا ان منشأ الخلاف المذكور على ما أشار اليه المحقق الخراسانى « قدس سره » هو الشك في ان مناط النهي عن نقض اليقين بالشك هي خصوصية ملحوظة في اضافة اليقين والشك أو هى خصوصية ملحوظة فى نفس الوصفين بما هما كذلك ، « فعلى الاول » : يكون المراد انه لا ينقض هذا اليقين بهذا الشك ، لكونهما متعلقين بخصوص الوضوء . و « على الثانى » : يكون المراد انه : لا ينقض هذا اليقين بهذا الشك ، لكونهما من مصاديق اليقين والشك اللذين لا ينبغي نقض الاول بالثانى مطلقا ، فعلى الاول كانه عليه السلام أراد من قوله :

« فانه على يقين » انه على يقين وشك من وضوئه دون شيء آخر ، وعلى الثاني يكون المحصل انه من وضوئه على يقين لا ظن أو شك فلا ينبغي أن ينقضه بالشك ، وقد عرفت مما فصلناه تعين الوجه الثاني .

ثم ، انه ربما يناقش في دلالة هذه الصحيحة بما لا يخص بها بل يطرد في غيرها أيضاً من الصحاح الآتية التي يستدل بعمومها على اعتبار الاستصحاب مطلقا ، بل تتوجه هذه المناقشة الى كثير من القضايا العامة التي يستدل بعمومها على المراد ، وحاصلها : ان غاية ما يستفاد من هذه الصحيحة ـ بعد تسليم كون اللام فيها في قوله عليه السلام : و (لا ينقض اليقين أبداً بالشك) للجنس لا للعهد ـ هو ارادة سلب العموم لا عموم السلب ولا يثبت المدعي إلا على تقدير الثاني ، وأما « على الاول » : فمعناه انه لا يجوز نقض كل يقين بكل شك وهو يجامع مع جواز نقض بعض افراد اليقين ببعض افراد الشك فان السالبة الجزئية لا تنافي الموجبة الجزئية ، فالمقدار المعلوم من موارد النهي عن النقض ليس الا السالبة الجزئية فلا يثبت اعتبار الاستصحاب إلا في الجملة وهو خلاف الفرض ، ويمثل هذا الاشكال يستشكل في الاستدلال بعموم قوله ﷺ : [الماء اذا كان قدر كر لم ينجسه شيء](١) على اعتصام الماء الكر وعدم انفعاله بمجرد اصابة شيء من المنجسات ، (فيقال) : غاية ما يستفاد من هذه الجملة السالبة ان الماء بعد بلوغه كرا ليس مما ينجسه كل شيء وأما عدم انفعاله بشيء من المنجسات فليس من مفادها وكم فرق بين قولك : (لا تكرم كل فاسق) ، وبين قولك : (لا تكرم الفساق) فان مفاد الاول ليس الا النهي عن اكرام جميع أفراد الفاسق على نحو الاستيعاب الغير المنافي لجواز اكرام بعض افراد الفاسق ويسمى بسلب العموم وهذا بخلاف الثاني فان مفاده عدم جواز اكرام أحد

(١) الوسائل الباب ٩ من ابواب الماء المطلق الحديث ١

من الفساق المنافي لجواز اكرام بعض منهم ويسمى بعموم السلب ومحصل المناقشة ان المفرد المحلي باللام والنكرة الواقعين فى حيّز النفي أو النهي ظاهران في ارادة مثل المعنى الاول دون الثانى ، والحق عدم ورودها على مثل هذا العموم المستفاد من الصحيحة ، وتوضيح ذلك يستدعي رسم مقدمة ، وهى انه لا اشكال فى ان العموم الملحوظ فى الحكم الايجابي أو السلبي كنفس مفاهيم البعث والزجر والايجاب والتحريم قابل للحاظين لحاظ آلي ربطي فنائي ولحاظ استقلالي ، فكما ان المتكلم الحاكم بوجوب شيء أو تحريمه مثلا ﴿ تارة ﴾ يلاحظ مفهوم البعث أو الزجر أو الايجاب أو التحريم ونحو ذلك معنًا ربطياً حرفياً لا يقبل أن يكون طرفا للنسبة والاضافة ، فيستعمل هيئات : « افعل ، ولا تفعل » فيها بداعي التوصل الى ايجاد ما يترتب على هذا الاستعمال من الوجوب والتحريم ونحـــو ذلك فيقول مثلا : (صل) او (لا تشرب الخمر) (واخرى) : يلاحظها معنا اسميا واقعا طرفا للنسبة والاضافة ويستعمل الاسماء بداعى التوصل الى ايجاد ما يترتب على هذا الاستعمال من الوجوب أو التحريم ونحو ذلك فيقول مثلا : (الصلاة واجبة) أو (شرب الخمر حرام) فكذلك العموم الملحوظ فى الحكم قد يلاحظ معنا حرفياً ربطيا لا يقبل أن يقع طرفا للنسبة والاضافة فيتعلق الايجاب والسلب بمصب العموم الملحوظ كما فى قولك : « لا تأكل الرمان » و « كل البطيخ » ونحو ذلك ، فان عموم الحكم لجميع أفراد المتعلق فى مثل الفرض انما يكون ملحوظا آليا وقد يلاحظ على وجه الاستقلال بحيث لابد ان يكون طرفا للنسبة والاضافة ، كما في قولك « أكرم كل عالم » أو « لا تكرم كل عالم » فان العموم في مثل الفرض ملحوظ على وجه الاستقلال ويقع محلا للايجاب والسلب ، ففى محل الكلام ـ اعني القضايا السالبة ـ كل مورد كان العموم ملحوظا فيه بالنحو الاول فلا محيص عن كون المفاد عموم السلب ، والا يتعلق به السلب وينقلب المعنى الحرفي

الى الاسمي ، وكل مورد يكون العموم ملحوظا بالنحو الثاني فظاهر القضية سلب العموم لقابلية المعنى لتعلق السلب به .

﴿ وبعبارة اخرى ﴾ : الضابط لمعرفة عموم السلب وتميزه عن سلب العموم هو أن العموم إن كان مفادا بشيء من الدوال الموضوعة له معنا اسميا كلفظ : كل ، وجميع ، ونحو ذلك ، وكان مصبا للحكم السلبي كان ظاهراً في سلب العموم ويجامع الايجاب الجزئي كقولك : « لا تاكل كل رمان » كما انه لو تعلق بهذا العموم حكم ايجابي كان ايجاباً كلياً كقولك « اعطني كل رمان في البستان » وأما ان كان العموم مستفادا من مقدمات الحكمة أو بشيء من الادوات أو الهيئات الموضوعة للمعاني الحرفية وكان الحكم سلبيا فهو من عموم السلب ويناقضه الايجاب الجزئي وذلك نحو قولك : « لا رجل في الدار » او « لا تأكل الرمان » او : « لا تهتك العلماء » وامثال ذلك فان العموم في مثل هذه الموارد اما مستفاد من مقدمات الحكمة او من اللام ، او من هيئة المفرد المحلي باللام او الجمع المحلى باللام ، او من وقوع النكرة في سياق النفي او النهي على القول بذلك كله ، وعلى اى تقدير لا يكون العموم في مثل هذه الموارد ملحوظاً بالاستقلال ليكون السلب او الايجاب راجعا اليه ، بل انما هو ملحوظ مع العموم الملحوظ في الحكم في رتبة واحدة ، والمستفاد من مثل ذلك شمول الحكم لجميع افراد الموضوع بحيث لا يشذ عنه فرد ، وقد تحصل مما ذكرنا في تقرير الضابط للفرق بين عموم السلب وسلب العموم ، ان العموم ان كان مصبا ومتعلقا للسلب كان السلب سلب العموم وإن لم يكن مورداً ومحلا له ، بل كان ملحوظا معنا ربطيا كنفس السلب كان السلب فيه عبارة عن عموم السلب .

اذا عرفت ذلك ، وتأملت فيه يتضح لك اندراج العموم الوارد في الصحيحة وأمثالها في عموم السلب لا سلب العموم ، وقد عرفت ان نتيجته الشمول والاستيعاب

الذي ينافيه خروج بعض الافراد ولذلك تسلم الصحيحة المذكورة عن المناقشة في مقام الاستدلال على اعتبار اليقين السابق مطلقا ، وعدم انتقاضه بالشك اللاحق كذلك .

الصحيحة الثانية لزرارة وقد عرفت ان اضمارها لا يضر بصحتها ، « قال قلت له عليه السلام : اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له من الماء فاصبت وحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئاً وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك ؟ قال عليه السلام : تعيد الصلاة وتغسله ، قلت : فاني لم اكن رأيت موضعه ، وعلمت انه قد اصابه ، فطلبته فلم اقدر عليه ، فلما صليت ، وجدته قال عليه السلام : تغسله وتعيد ، قلت : فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئاً ، ثم صليت فرأيت فيه ؟ قال عليه السلام : تغسله ولا تعيد الصلوة قلت : لم ذلك ؟ قال عليه السلام : لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً . قلت : فاني قد علمت انه قد اصابه ، ولم ادر اين هو فاغسله ؟ قال عليه السلام : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك ، قلت : فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه ؟ قال عليه السلام : لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك . قلت : ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة قال عليه السلام : تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته ، وان لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلوة وغسلته ، ثم بنيت على الصلاة ، لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك ، فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك » (١) وهذه الرواية مضافاً الى ما قد عرفت من ان جلالة شأن الراوي تغنينا عن التأمل

(١) التهذيب الباب ٢٢ من ابواب تطهير البدن والثياب من النجاسات الحديث ـ ٨ ـ

فيمن روي عنه تشهد بنفسها على صدورها من معدن الوحي والتنزيل ، فان آثار الصدق فيها لائحة ، وهي مشتملة على قواعد كلية يحتاج اليها فى ابواب الفقه ، ولذلك ينبغي التعرض أولا لفقه الحديث والتأمل فى فقراتها ، وسيتضح لك ما يمكن التمسك به من فقرات هذه الصحيحة على اعتبار الاستصحاب مطلقاً ويتضح لك ايضاً ما ينطبق منها على القاعدة ـ اى قاعدة اليقين ـ ومالا ينطبق ، فنقول :

اما الجملة الاخيرة وهي التفصيل الذي افاده الامام عليه السلام جواباً عن سؤال زرارة وهو قوله : « ان رأيته في ثوبي وانا فى الصلاة » بقوله عليه السلام : « تنقض الصلاة وتعيد . . . الخ » ـ فالذي استظهره المشهور منها ، كون المراد وجوب الاعادة ونقض الصلاة ، فيما اذا كان الشك فى موضع الدم مع العلم باصل الاصابة فصلى بهذه الحالة ، فرأى الدم فى اثناء الصلاة واما اذا لم يشك في موضع الدم ، بل كان الشك فى اصل الاصابة ، ثم رأى الدم فى الصلاة صح ما اتي به من الصلاة ولكنه يقطع ويغسل ويبنى ، وذلك للتعليل المذكور في الذيل ، ولا اشكال في ان هذا المعنى الذي استظهره المشهور ، بعد تسليم الظهور يكون على وفق القاعدة فى كلا شقي التفصيل ، ويكون التعليل في محله .

اما « الشق الاول » : وهو قوله عليه السلام : « اذا شككت فى موضع منه » فلأن المفروض فيه هو العلم بالاصابة ، مع الجهل بموضعها ، ومقتضى اعتبار الطهارة فى الصلاة عدم جواز الدخول فيها بهذه الحالة ، وعدم الاعتداء بالصلاة الواقعة فيها ، فالحكم بالنقض والاعادة حينئذ يكون على وفق القاعدة ، وهي قاعدة اعتبار الطهارة فى الصلاة ، ولا يندرج المورد حينئذ في صغريات قاعدة الاستصحاب ، ولا تنطبق عليه ايضاً قاعدة الشك الساري كما لا يخفى ، وذلك لان المفروض فقدان الشك مطلقاً ، لا من حيث اصل ثبوت الطهارة ليسرى الى اليقين السابق ويزيله ولا

من حيث البقاء ، لا نتقاض اليقين السابق ، وتبدله بيقين آخر ، وهـــو اليقين بالاصابة ، كما هو المفروض ، غاية الامر انه لم يكن يعرف موضع الدم فوجده في اثناء الصلاة ، فالحكم بوجوب الاعادة ونقض الصلاة في محله ، ولا ينطبق على الفرض شيء من قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين ،

و (أما الشق الثاني) : فلان المفروض فيه هو الشك في الطهارة من حيث البقاء ، من جهة الشك في اصل الاصابة ، بعد العلم بالطهارة سابقا فيكون الفرض حينئذ مجرى لقاعدة الاستصحاب ويكون الشاك محرزا للطهارة بالاستصحاب حين الدخول في الصلاة ، فـــلا مانع من البناء على صحة ما مضى من الصلاة لاحراز الطهارة بالنسبة اليه بهذا الاصل والاحراز التعبدي وانما يحتاج الى احراز الطهارة بالوجدان بالنسبة لما بقي منها ، لانقطاع الاستصحاب بالقطع بالنجاسة فعلا ، ولان تحصيلها لذلك لا يكون من نقض اليقين بالشك بل هو من نقض اليقين باليقين ، وهذا بخلاف ما اذا كان يجب الاعادة في هذا الفرض ، فانه مستلزم لنقض اليقين بالشك حيث انه لا يدري ان هذه النجاسة التي رآها في اثناء الصلاة كانت قبل الصلاة أو شيء أوقع عليه في اثنائها ، كما ابدى احتماله الامام عليه السلام فرفع اليد عن اليقين السابق حينئذ لا يكون إلا بالشك ، وحيث لا يجوز نقضه به ، لما صرح به من التعليل ، وجب البناء على ما مضى والغسل لما بقي ، فظهر ان الحكم بصحة الصلاة والبناء على ما أتى به منها ينطبق عليه قاعدة الاستصحاب فيكون التعليل المذكور في محله ، واما قاعدة اليقين ، فهي لا تلائم هذا الفرض ، لان المفروض عدم وجود شك يسري الى اليقين السابق ، ويتعلق بما تعلق به من اصل الثبوت وتحقق الطهارة في السابق ، والشك الموجود راجع الى حيث بقاء الطهارة واستمرارهـــا ، فيتم الموضوع لقاعدة الاستصحاب فقط كما عرفت هذا كله على ما استفاده المشهور في

شقى التفصيل .

وأما الاشكال في ما ذكروه فى الشق الاول من كون الشك راجعا الى موضع الدم لا اصل الاصابة ، بان جلالة شأن مثل زرارة تابى عن الدخول فى الصلاة مع العلم بالاصابة ، وعدم احراز الجواز ، وبانه لا يتمشى منه حينئذ قصد القربة سهل الاندفاع ، لما فيه (اولا) : من امكان طرو الغفلة له عن ذلك فتمشى منه القربة . و (ثانياً) : ان المتأمل فى فقرات الحديث يظهر له ان ما سأله زرارة ، لم يكن مما قد ابتلي به وارتكبه ، وانما سأل ما سأل ، ليطلع على احكام فروض المسألة على التفصيل ، فالمناقشة بمثل ذلك فيما استفاده المشهور ، في غير محلها . نعم ، الذى ينبغى ان يقال ان ما استفاده المشهور فى شقي التفصيل ، خلاف ظاهر كلام الامام عليه السلام وذلك لان الذى يظهر منه فى الشق الاول ، وهو قوله : ﴿ إذا شككت في موضع منه ﴾ ارادة الشك في اصل الاصابة بموضع من الثوب لا الشك في موضع الاصابة بعد العلم بها ، والا كان ينبغي ان يقال اذا شككت فى موضعه . فالظاهر ارادة الشك فى اصل الاصابة وحينئذ فيكون الشاك محرزاً للطهارة بالاستصحاب ، ومقتضى هذه القاعدة هو البناء على الصحة والحكم بعدم الاعادة كما فى الشق الثاني من التفصيل ، فالحكم مع ذلك بالاعادة فى هذا الفرض ، يكشف عن عدم اعتبار الاستصحاب فيه لتبين الخلاف ومانعية النجاسة الواقعية ، وكيف كان فالحكم فى هذه الفقرة بالنقض والاعادة ينافي لما دل على اعتبار الاستصحاب ، وكفاية الطهارة الاستصحابية عن الخبث ، وان تبين الخلاف بعد الصلاة ، وينافي بعض الاخبار الدالة على صحة الصلاة لو كان العلم بالنجاسة بعدها ، فان لم يمكن التوفيق ، فغايته الطرح وعدم التمسك بهذه الفقرة من الرواية وهذا لا يوجب حملها على ما استفاده المشهور بعد صرفها عن ظاهرها لعدم امكان العمل به .

وأما الذي يظهر من الشق الثاني وهو قوله عليه السلام : ﴿ وان لم تشك ... الخ ﴾ فهو ارادة نفى الشك مطلقا لا في اصل الاصابة ولا في موضعها ، وحينئذ فاما ان يفرض كونه غافلا عن بقاء الطهارة حين الدخول فى الصلاه أو يفرض كونه ملتفتا وقاطعا بعدم الاصابة قبل الصلاة ثم راى الدم في اثناء الصلاة ، فعلى الاول ينطبق على قاعدة الاستصحاب ، وعلى الثانى ينطبق على قاعدة الشك السارى فالحكم بعدم الاعادة ، والتعليل المذكور في ذيل الرواية ، قابل الانطباق في حد ذاته على كل من القاعدتين ، الا ان بعض القرائن الخارجية ، كالحكم بعدم الاعادة بعد انطباق قاعدة الاستصحاب ، والحكم بالاعادة مع انطباق قاعدة اليقين فى غير هذا الموضع ، توجب حمل التعليل المذكور في المقام على قاعدة الاستصحاب ، واستناد الحكم اليها وانه كان داخلا في الصلاة على غفلة من حيث بقاء الطهارة حين الدخول فيها فلا يبقى فى المقام الا المناقشة العامة من كون اللام فى الكبرى المذكورة في ذيل الحديث للعهد لا للجنس وقد عرفت انها مطردة وجوابها كذلك هذا ملخص الكلام في الفقرة الاخيرة من الرواية .

وأما الفقرة السابقة عليها وهي قوله عليه السلام : « تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها ... الخ » فى مقام الجواب عن سؤال زرارة بقوله : « قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله » فهى ترشد الى قاعدتين عقليتين (الاولى) قاعدة تنجيز العلم الاجمالي وانه لا يخرج عن عهدة التكليف الا بمراعاة الاحتياط في جميع الاطراف (الثانية) قاعدة حسن الاحتياط في غير موارد اللزوم ايضاً .

واما الفقرة الثالثة فقول زرارة فيها : ﴿ فان ظننت انه اصابه الخ ﴾ ظاهر في فرض اليقين بالطهارة وعدم اليقين بزوالها وهو منطبق على مجرى الاستصحاب فقوله عليه السلام : فى الجواب عن هذا السؤال : « تغسله ولا تعيد » ظاهر قوياً فى ان

الحكم بذلك مبنى على اعتبار الاستصحاب والاخذ بالحالة السابقة وعموم التعليل المذكور في ذيلها ظاهر قوياً فى اعتبار الاستصحاب بقول مطلق وعدم اختصاصه بالمورد ، فعموم الكبرى في هذه الفقرة كعموم الكبرى في الفقرة الاخيرة دليلان على اعتبار الاستصحاب مطلقاً ولكن المحتملات في هذه الفقرة مع ذلك اربعة :

« الاول » ان يكون المراد من قول زرارة : «فنظرت فلم ارى شيئاً» حصول العلم له بعد الفحص بعدم الاصابة فصار متيقناً لبقاء الطهارة وان يكون المراد من قوله : (ثم صليت فرأيت فيه) انه بعدما رأى الدم اعتقد انه هو الدم الذي ظن باصابته سابقاً وان النجاسة كانت موجودة حال الصلاة ، والحق ان هذا الاحتمال ساقط من اصله ، ، فانه لا يلائم التعليل المذكور فى ذيل الجملة من عدم جواز نقض اليقين بالشك سواء كان المراد منه قاعدة الاستصحاب او قاعدة اليقين ، بداهة عدم وجود شك في البين على هذا الاحتمال ، لانه كان على يقين من ثبوت طهارته ثم تبدل هذا اليقين بعد الصلاة بيقين آخر وهو اليقين بعدم الطهارة من قبل الصلاة لاجل العلم بالاصابة فتعليل صحة الصلاه حينئذ بعدم جواز نقض اليقين بالشك فى غير محله بداهة : انه لو بنى على فساد الصلاه لم يكن من نقض اليقين بالشك ، بل كان من نقض اليقين باليقين كما لا يخفى ، فتعليل الامام عليه السلام بمثل ذلك لا يلائمه هذا الاحتمال ، لما عرفت من عدم انطباق شيء من القاعدتين .

(الثاني) ان يكون المراد من قوله : « فنظرت فلم ار شيئاً » هو البقاء على ظن الاصابة او الشك فيها مع كون المراد من قوله : ثم صليت فرأيت فيه انه بعد ما رأى الدم لم يحرز كونه قبل الصلاة ، وانه عين ما ظن باصابته ، وهذا الاحتمال وان كان يلائمه التعليل ، وينطبق على قاعدة الاستصحاب فقط دون قاعدة اليقين ، لأن المفروض ، ان ما كان متحققاً قبل الصلاة هو اليقين باصل ثبوت

الطهارة والشك فى بقائها ، فاليقين باصل ثبوت الطهارة لم يطرئه شك حتى يكون من الشك الساري ، وبقاء الطهارة لم يكن متيقناً حتى يكون الشك الموجود فى البقاء ساريا الى متعلق ذلك اليقين ، فيصح التعليل حينئذ بعدم جواز نقض اليقين بالشك سواء كان مقصود زرارة من السؤال جواز الدخول في الصلاة او صحة الصلاة والاجتزاء بها ، وان كان الظاهر هو الثاني ، وكيف كان فهذا التعليل على هذا الاحتمال دليل على اعتبار الاستصحاب مطلقاً ويتم الاستدلال بذلك على المختار ، الا انه مع ذلك كله مخالف لظاهر الرواية ، فان ظاهر هذه الفقرة في حد نفسها ، وبمقتضى اتحاد سياقها مع الفقرة السابقة وهي قوله : « فلما صليت وجدته » ان المراد من قوله : « ثم صليت فرأيت فيه » هو الاعتقاد بان المرئي بعد الصلاة من الدم عين ما كان مظنون الاصابة قبل الصلاة ، فقوله . فرأيت فيه بمقتضى وحدة السياق بمعنى وجدته ، فيلائم مع الاحتمال الرابع .

والحاصل ان هذا الاحتمال وان كان فى حد نفسه خال عن الاشكال ، ويكون التعليل على هذا دليلا على المختار الا انه خلاف الظاهر .

(الثالث) ان يكون المراد من قوله : ﴿ فلم ار شيئاً ﴾ حصول اليقين بعدم الاصابة ، مع كون المراد من قوله : (فرأيت فيه) حصول الشك بعد رؤية الدم في كونه من السابق او شيء اوقع عليه ، وهذا الاحتمال على تقدير تماميته ينطبق على قاعدة اليقين ايضاً كما ينطبق على قاعدة الاستصحاب ، لأن المفروض حصول اليقين بالطهارة من حيث البقاء ، وسراية الشك اللاحق اليه ، لما ذكر من احتمال كون الدم الذي رآه هو الذي تيقن بعدم اصابته قبل الصلاة ، فتنطبق عليه قاعدة اليقين ، وهذا اشكال يرد على الاستشهاد بهذه الفقرة للمدعي ، بناء على هذا الاحتمال . نعم ، تنطبق عليه قاعدة الاستصحاب ايضاً ، حيث انه حافظ لليقين

باصل الثبوت وقد شك في البقاء بعد الصلاة ، لكنه لا يخفى عليك مع ذلك ما في هذا الاحتمال فانه كسابقه من حيث مخالفته للظاهر بل هو اكثر مخالفة منه وذلك لانه مضافاً الى كونه خلاف الظاهر من الجهتين السابقتين مخالف للظاهر من جهة اخرى ، فان قوله : « فلم ار شيئاً » ظاهر فى البقاء على الظن او الشك لا الاعتقاد بعدم الاصابة ، وقوله : « فرأيت فيه » ظاهر فى وجدان ما ظن باصابته كما عرفت ، فهذا الاحتمال ايضاً لا يعتمد عليه .

« الرابع » عكس الثالث وهو ان يكون المراد من قوله : « فلم ار شيئاً هو البقاء على الظن او الشك ، كما هو الظاهر مع كون المراد من قوله : « فرأيت فيه » وجدان ماظن باصابته سابقاً . كما عرفت آنفاً ، وهذا الاحتمال هو اظهر الاحتمالات الاربعة كما لا يخفى ، ولا ينطبق المورد حينئذ الا على قاعدة الاستصحاب ، لان المفروض عدم حصول اليقين بالطهارة من حيث البقاء وعدم طرو الشك بعد الصلاة فى اصل الثبوت فلا يتم الموضوع لقاعدة اليقين بل يتم موضوع الاستصحاب فقط نظرا الى انه كان متيقنا لاصل الطهارة وشاكاً فى بقائها حين الدخول فى الصلاة فكان لا ينبغي له ان ينقض اليقين بالشك ، هذا ولكن الحكم بعدم جواز نقض اليقين بالشك على هذا الاحتمال انما يصح اذا كان المفروض ان السائل انما سأل عن جواز الدخول فى الصلاة بتلك الحالة وعدمه لاصحة الصلاة وفسادها بعد الفراغ عنها كما هو الظاهر من مورد السؤال ، والا فرفع اليد عن اليقين السابق من جهة اليقين الآتي بعد الصلاة بتحقق النجاسة حالهـــا ليس من نقض اليقين بالشك بل هو من نقض اليقين باليقين - كما لا يخفى - وحينئذ فلا يلائم التعليل مع مورد السؤال . نعم ، يلائمه بعد ضم الكبرى الكلية المعلومة عند زرارة ، او مدلولة عليها بدلالة الاقتضاء ، وهي بحيث لو انضمت الى الصغرى المذكورة في الحديث

صح التعليل المذكور وتم الاستشهاد بقاعدة الاستصحاب ، فيقع الكلام حينئذ في بيان تلك الكبرى المستفاد من مقتضى التعليل (فتارتا) يحتمل ان تكون الكبرى هي قاعدة اجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي ، وحيث ان الحكم بصحة الصلاة في مورد السؤال بمقتضى هذه الكبري يحتاج الى احراز الحكم الظاهري فيه ليندرج في صغرياتها ، قد علل الامام عليه السلام بالتعليل المذكور لاثبات الحكم الظاهري في مورد السؤال بمقتضى الاستصحاب ويرد على هذا الاحتمال ، انه - مع مخالفته لكلمات الاصحاب والقاعدة العقلية ، فان العقل لا يرى وجهاً للاجزاء بعد انكشاف الخلاف وعدم الاتيان بالواقع - مخالف للاخبار في كثير من الموارد الفقهية ، بل اكثرها حيث لا يحكم فيها بالاجزاء بعد تبين الخلاف و (اخرى) : يحتمل ان تكون الكبرى هي قاعدة كون الشرط في صحة الصلاة احراز الطهارة ولو تعبدا ، اواحراز عدم النجاسة كذلك حين الصلاة وان كان يحتمل ايضاً ان مبنى الصحة كون احراز النجاسة أو تنجزها مانعاً عن صحة الصلاة ، ولكن عليه يكون التعليل بتحقق موضوع الاستصحاب واعتباره اجنبيا عن مناط الصحة الا بتكلف ، وكيف كان فحيث ان هذه الكبرى انما تفيد صحة الصلاة في مورد السؤال بعد اندراجه في صغرياتها ، علل الامام عليه السلام بالتعليل المذكور لاثبات محرزية الطهارة او عدم النجاسة بمقتضى الاستصحاب هذا ، وينبغي الالتفات الى جهات في المسألة :

(الاولى) : ان البحث هنا في وجه التعليل الواقع في هذه الفقرة وبيان مناسبته مع مورد السؤال ، وكيفية تطبيقها عليه بعد تعين احتمال الاخير من كون مورد السؤال هو صحة الصلاة وفسادها في الفرض المذكور وهو العلم باصل الطهارة ، ثم الظن بالنجاسة لاجل الاصابة . ثم القطع بعد الصلاة بوجود تلك النجاسة المظنونة حال الصلاة ، بحث تطفلي لاحاجة اليه في مقام الاستدلال بذلك التعليل على اعتبار

الاستصحاب مطلقاً كما اشرنا اليه ، فان التعليل المذكور لا يخلو اما ان يكون المراد منه قاعدة اليقين او الاستصحاب ، وقد عرفت تعين الثاني في الفرض المذكور ، لعدم تمامية موضوع الاولى فقد حصل المطلوب من اعتبار الاستصحاب بقول مطلق بمقتضى التعليل ، مضافا الى ماقدعرفت من دلالة الجملة الاخيره المتضمنة لهذا التعليل ايضاً على المطلوب ، ومن هنا يتضح ان ما ذكرناه من الاشكال في تناسب التعليل مع مورد السؤال وانه انما يناسبه لو كان السؤال عن جواز الدخول في الصلاة وعدمه لا صحتها بعد الفراغ وعدم الاعادة ، ان لم يمكننا التفصي عنه ،لا يضر بالاستدلال ولا يمنع عن حجية التعليل - كما لا يخفى - وان كان ينبغي مع ذلك التعرض لوجه انطباق التعليل وتناسبه لمورد السؤال .

(الثانية) : قد عرفت امكان التفصي عن الاشكال المذكور بضم الكبرى المدلولة عليها بدلالة الاقتضاء وهي تدور بين امور ثلاثة : (الاول) : ان الشرط في صحة الصلاة احراز الطهارة او احراز عدم النجاسة مطلقا سواء كان احراز وجدانيا او تعبديا . (الثاني) : ان احراز النجاسة مانع عن صحة الصلاة ، (الثالث) : ان تنجز النجاسة حال الصلاة مانع عن صحتها ، واما احتمال كون الكبرى هي قاعدة اجزاء الامر الظاهري فقد عرفت سقوطه لما عرفت مع انا نرى عدم انطباقها على جميع فروض المسألة - كما انه لو علم بعدم الاصابة وبقاء الطهارة حال الصلاة ، ثم رأى الدم في ثوبه بعد الصلاة ، فانه يحكم بصحة صلاته ، مع انه لا يكون في المقام امر ظاهري حتى يقتضي الاجزاء ، حيث ان الحكم الظاهري بناء على الالتزام به انما يتصور في مؤديات الحجج الشرعية في موارد الشك ولا يتصور في موارد القطع ، والمفروض هنا هو الثاني ، وهذا كله بخلاف الاحتمالات السابقة ، فان كل منها يلائم التعليل المذكور ، ولا محذور فيه في حد نفسه .

اما (الاحتمال الاول) وهو اشتراط صحة الصلاة باحراز الطهارة ، فتناسبه مع التعليل من جهة ان التعليل المذكور يرشد الى اندراج مورد السؤال فى صغريات هذه الكبرى المفادة بدلالة الاقتضاء فتكون النتيجة بعد ضم المقدمتين ، الصحة وعدم الاعادة ، فكان الامام عليه السلام اجاب عن سؤال زرارة عن صحة الصلاة وعدم الاعادة بالشكل الاول من اشكال القياس وكأنه قال : (يا زرارة انك كنت محرزا للطهارة حال الصلاة ، وكل من كان محرزا للطهارة حال الصلاة فصلاته صحيحة ولا يجب عليه الاعادة فانت يا زرارة صحت صلاتك ولا يجب عليك الاعادة) واما عدم المحذور فى هذا الاحتمال فهي حد نفسه فلان المحذور المحتمل ليس الا اخذ العلم والاحراز فى موضوع الحكم الشرعى ، وقد حقق فى محله ان الممتنع هو اخذ الاحراز المتعلق بحكم فى موضوع ذلك الحكم اما بجعله تمام الموضوع ، كما اذا جعل العلم بحرمة الخمر تمام الموضوع لحرمة الخمر اودخيلا فى الموضوع شطرا اوشرطا كل ذلك لاستلزامه الخلف وتقدم ماهو متاخر ولا فرق فى امتناع هذا الفرض بين كون العلم المأخوذ فى الموضوع على وجه الصفقية او على وجه الكاشفية. نعم ، هنا فروض اخر يمتنع فيها اخذ العلم فى الموضوع لجهات اخر ، وليس المقصود هنا شرح تلك الفروض وانما المقصود هو الاشارة الى عدم امتناع اخذ العلم المتعلق بحكم على وجه الكاشفية فى موضوع حكم اخر وبهذا الوجه تقوم مقام العلم جميع المحرزات التعبدية ، ومقامنا من هذا القبيل فلا مانع من شرطية احراز الطهارة وجدانا اوتعبدا فى صحة الصلاة وعدم لزوم الاعادة ، بمعنى ان يكون اجتزاء الشارع بما فعله المكلف معلقا على تحقق احراز الطهارة اوعدم النجاسة ، ولا خفاء فى ان التعليل المذكور بعد ضم هذه الكبرى اليه فى مورد السؤال ينتج صحة الصلاة وعدم لزوم الاعادة.

وأما (الاحتمال الثاني) : وهو كون الكبرى المدلولة عليها بدلالة الاقتضاء،

عبارة عن مانعية احراز النجاسة عن صحة الصلاة ، فتناسبه مع التعليل المذكور من جهة اشارته الى عدم تحقق هذا المانع حال الصلاة في مفروض السؤال ، بل الموجود ضده ، وهو احراز الطهارة بمقتضى الاستصحاب ، فلا وجه لنقض اليقين بالشك الموجود حال الصلاة ، فانه مستلزم لكون المانع عن صحة الصلاة النجاسة الواقعية وهو خلاف الفرض هذا ولكنه مع ذلك لا يخلو عن التكلف كما تقدم .

وأما (الاحتمال الثالث) : وهو كون الكبرى مانعية تنجز النجاسة عن صحة الصلاة ، فوجه تناسبه مع التعليل المذكور ، ما عرفت آنفاً من كونه مشيرا الى عدم تحقق هذا المانع حال الصلاة ، فان النجاسة الواقعية المنكشفة بعد الصلاة لم تكن منجزة حال الصلاة لعدم احرازها ، بل المحرز عدمها ، فلا وجه لنقض اليقين السابق ورفع اليد عن آثاره ، ولكن هذا الاحتمال كسابقه لا يخلو عن التكلف وكيف كان فقد ظهر مما ذكر ان التعليل المذكور يصح مع كل من هذه المحتملات ويرتفع عنه الاشكال ، وان كان الاوفق بمضامين الحديث هو الاحتمال الاول الخالي عن التكلف ، ولكن الاوفق بالاخبار الواردة الدالة على صحة الصلاة في النجس في بعض فروع المسألة وكذلك الاوفق بفتاوي الاصحاب في الموارد الخاصة بصحة الصلاة الواقعة كذلك : هو الوجه الاخير ، وهو كون المانع عن صحة الصلاة تنجز النجاسة لا غيره ، وكيف كان ، فهذه المحتملات الثلاثة ربما تتحد في النتيجة - كما اذا صلى في النجس مع العلم بالنجاسة - فانه يحكم ببطلان صلاته مطلقاً ، سواء قلنا بشرطية احراز الطهارة أو مانعية احراز النجاسة ، أو مانعية تنجز النجاسة ، وذلك لتحقق الاخيرين وعدم تحقق الاول ، وقد تختلف في النتيجة - كما اذا صلى صلوتين في ثوبين مع الغفلة بعد ما علم اجمالا بنجاسة أحدهما وطهارة الآخر - فانه لو قلنا بان المعتبر في صحة الصلاة احراز الطهارة ، أو قلنا بان المانع هو احراز النجاسة ، كان مقتضى ذلك بطلان

احدى الصلاتين وصحة الاخرى ، وذلك لأن المفروض احراز الطهارة في أحداهما واحراز النجاسة في الاخرى ، واما ان قلنا بان المانع هو تنجز النجاسة ، كان مقتضى ذلك بطلان كلتا الصلاتين ، لان مقتضى تنجز النجاسة المعلومة بالاجمال ، لزوم الاجتناب عن كلا الثوبين ؛ ولكنه لا يخفى مع ذلك عدم ترتب الثمرة على هذا الاختلاف ، لاتحاد الفروض الثلاثة في لزوم الاعادة وعدم الاجتزاء بما أتى به من الصلاتين ، اما على المحتمل الاخير فلما عرفت آنفا ، واما على المحتملين السابقين فللعلم الاجمالي ببطلان احدى الصلاتين ، ومقتضى ذلك لزوم اعادة كلتا الصلاتين في المختلفتين ، او اعادتهما أو اعادة واحدة بقصد ما في الذمة في المتفقتين — كما لايخفى — وكيف كان فقد عرفت انه بعد امكان تقدير كل من المحتملات الثلاثة كبرى لمورد التعليل ، فالاوفق بفقرات الحديث تقدير المحتمل الاول وجعل الكبرى المقدرة هي اعتبار احراز الطهارة في صحة الصلاة وعدم لزوم الاعادة ، ولكن الاوفق بفتاوي الاصحاب وظواهر الاخبار الواردة الدالة على صحة الصلاة الواقعة في النجس مع عدم العلم بالنجاسة سواء كان مع حجة على الطهارة بوجه أو مع الغفلة عنها ، هو تقدير الوجه الاخير وجعل الكبرى المقدرة هي مانعية تنجز النجاسة عن صحة الصلاة .

(الثالثة) : انه لو قلنا بان المصحح للصلاة في موارد الجهل بالنجاسة هو احراز الطهارة فهل الاجتزاء وعدم الاعادة في موارد الاحرازات التعبدية أو الوجدانية المخالفة للواقع يكون من باب اكتفاء الشرع واجتزاءه بالناقص عن التام ، حيث ان الشرط في الصحة في نفس الامر هي الطهارة الواقعية ولكن لما اخل بها عن عذر وهو احرازها المخالف للواقع اجتزء به الشرع عن الصحيح التام فمعنى صحة المأتي به حينئذ هي الاجتزاء وعدم لزوم الاعادة ، أو يكون من باب التوسعة في الشرطية ، بان يقال ان المستفاد من الاخبار الدالة على عدم لزوم الاعادة وكذلك فتاوى

الاصحاب كون الشرط نفس الاحراز سواء كانت هناك طهارة في الواقع أو لم تكن ؟ الذي يقتضيه التحقيق والتأمل في موارد الاخبار هو الاول ، ولا يختص ذلك بمحل الكلام ، فان الاجتزاء بالناقص عن التام في مختلف ابواب الفقه ليس بعزيز ، وربما يورد على الوجه الثاني بانه لو قلنا بشرطية الاحراز لصحة الصلاة دون الطهارة الواقعية فكيف يجري استصحابها ويتعبد ببقائها من حيث الجري العملي في مورد الشك مع ان الشرط المصحح لجريان الاستصحاب كون المستصحب أثراً شرعيا أو موضوعا للاثر الشرعي وكلاهما مفقودان حينئذ اما (الاول) فلان الطهارة الخبثية مطلقا ولو فيما فرضت شرطا للصحة بنفسها ليست أثراً شرعيا وانما هي موضوع للاثر الشرعي فلا يصح استصحابها إلا بلحاظ الأثر الشرعي المترتب عليها ، واما (الثاني) فلان المفروض كون الموضوع الاثر الشرعي في مقامنا هو الاحراز لا نفس الطهارة ، فلا وجه حينئذ لجريان استصحاب الطهارة المتيقنة سابقاً . واجيب عن ذلك (تارتا) بان احراز الطهارة شرط لصحة الصلاة في خصوص ما اذا لم تكن موجودة في الواقع ، واما في موارد تحققها في الواقع فالشرط للصحة هو وجودها الواقعي لا احرازها الموجود ، فلا مانع حينئذ للاستصحاب و (اخرى) : بان الشرط للصحة هو الاحراز الخاص ، وهو الاحراز المضاف الى الطهارة ، بحيث يكون التقيد داخلا والقيد خارجا ، لا مطلق الاحراز ، وهذا المقدار من دخالة الشيء في الاثر الشرعي كاف في جريان الاستصحاب ، ولا يعتبر كونه تمام الموضوع للاثر الشرعي فاستصحاب الطهارة انما يجري بلحاظ دخالة المستصحب بهذا المقدار في الموضوع للاثر الشرعي وهو الاحراز المترتب عليه صحة الصلاة . هذا : وانت خبير بان هذه كلها تكلفات يسلم عنها الوجه المختار من اشتراط نفس الطهارة الواقعية في صحة الصلاة وان الصحة في موارد الاخلال بها عن عذر انما هي باب اكتفاء الشرع بالناقص

عن التام ، هذا مضافا الى ان التحقيق - كما يأتى في محله - ان الطهارة الخبثيـــة والنجاسة كالطهارة الحدثية والحدث كلها من المجعولات الشرعية الوضعية .

وكيف كان ، فقد تحصل مما ذكرناه في هذه الجهة ، انه قد وقع الخلاف في وجه الجمع بين الأدلة الدالة على صحة الصلاة الواقعة في النجس في صورة الغفلة والجهل بالنجاسة ، وكذلك فتاوي الاصحاب وبين ما دل بظاهره على اعتبار نفس الطهارة الخبثية كالحدثية فى صحة الصلاة ، وقد ظهر لك ان هذا البحث والاختلاف لا يختص بهذا الباب بل هو جار في مطلق موارد الاخلال ببعض الاجزاء والشرائط مع الحكم بصحة العمل بمقتضى الاخبار وفتاوي الاصحاب وقد عرفت ان الوجوه المحتملة في مقام التوفيق ثلاثة .. (الاول) : اشتراط احراز الطهارة فى صحة الصلاة سواء كان الاحراز علما وجدانيا أو احرازاً تعبدياً . (الثاني) : مانعيـة احراز النجاسة عن صحة الصلاة ، وقد عرفت انه لا محذور فى اخذ العلم في الموضوع في مثل الفرض . (الثالث) : مانعية تنجز النجاسة عن صحة الصلاة ، وقس على محل البحث سائر الموارد الملحقة به ، وقد عرفت ان كلا من هذه الوجوه الثلاث يلائم التعليل المذكور فى الرواية على التفصيل المتقدم ، وان الذي يقتضيه التحقيق بملاحظة ظواهر الاخبار وفتاوي الاصحاب هو ان يقال في مقام التوفيق ان الحكم بالصحة في محل البحث وسائر الموارد المعطوفة عليه ، انما هو من باب الاجتزاء واكتفاء الشرع بالناقص عن التام لمصالح تقتضيه ولا محذور في الالتزام بذلك مضافا الى ما عرفت من توافقه لظواهر الأدلة وفتاوي الاصحاب ففي محل الكلام ليس الحكم بالصحة إلا من هذا الباب ، وإلا فالشرط فى الصحة بملاحظة ظواهر الاخبار نفس الطهارة الواقعية فتدبر ، وكيف كان ، فقد عرفت تمامية دلالة الرواية المذكورة - وهى المضمرة الثانية - على اعتبار الاستصحاب مطلقا .

وأما الصحيحة الثالثة لزرارة (رضوان الله عليه) قال : « قلت له عليه السلام : من لم يدر في اربع هوام في ثنتين فقد احرز الثنتين ؟ قال عليه السلام : يركع بركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه ثم قال عليه السلام : واذا لم يدر في ثلاث هو أو في اربع وقد أحرز الثلاث ، قام فاضاف اليها ركعة اخرى ولاشيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات » (١) ومحل الاستشهاد ومورد الاستدلال من هذه الصحيحة على القول باعتبار الاستصحاب مطلقا قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين بالشك » فان هذه الفقرة ولو بقرينة سائر الأخبار لا تخلو عن ظهور في ارادة الاستصحاب ، فلا تقصر عن أثبات اعتبار الحالة السابقة ، وبهذا المقدار يمكن الاكتفاء في مقام الاستشهاد بها أو الاعتضاد ، لكنه مع ذلك ربما يناقش في دلالة هذه الفقرة المذكورة على ارادة الاستصحاب ، بان ارادة ذلك من قوله عليه السلام : (ولا ينقض اليقين بالشك) وتطبيق المورد عليه موقوف على كون المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة المتحقق قبل زمان الشك ، ومعنى عدم نقضه بالشك هو البناء على عدم الاتيان بها ، ومقتضي ذلك لزوم الاتيان بالركعة الرابعة موصولة لا مفصولة ـ كما في صورة عدم الشك ـ وهذا خلاف ما قام عليه اجماع الامامية من كون وظيفة الشاك في مثل الفرض ـ وهو الشك في عدد الركعات بعد احراز الثلاث ـ هو البناء على الاربع والاتيان بالركعة المفصولة ، فلابد حينئذ اما من حملها على التقية لتوافق ظاهرها لمذهب العامة من الاتيان بركعة موصولة ، أو حملها على كون المراد من اليقين هو اليقين بالبراءة ، باداء الوظيفة على الكيفية المقررة شرعا في باب الشك في عدد الركعات وهي الاتيان

(١) الوسائل الباب ـ ١١ ـ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة : حديث ٣ .

بركعة مفصولة ، ومعنى عدم النقض حينئذ هو عدم رفع اليد عن تلك الوظيفة بمجرد الشك في الرابعة ، وعلى كلا التقديرين يبطل الاستشهاد بهذه الفقرة على المدعى من اعتبار الاستصحاب مطلقاً والجواب عن هذه المناقشة بوجهين :

(الاول) : انا نختار التقدير الاول - وهو الحمل على التقية - وستعرف تمامية الاستدلال على هذا التقدير ان (قلت) : كيف تحمل هذه الفقرة على التقية وصدر الرواية خلافها ، لأن ظاهر الصدر هو الاتيان بركعتين مفصولتين ؟ قلت (اولا) : ان الصدر ايضا لا يخلو عن التقية ولا ظهور له في خلافها ، فان منشأ الاستظهار التصريح باتيان الركعتين بفاتحة الكتاب ، ولا دلالة له على ارادة الاتيان بهما مفصولتين ، لجواز اتيان الموصولتين ايضاً بفاتحة الكتاب حتى عند العامة . و (ثانياً) : لا ملازمة بين الصدر والذيل في الحمل على التقية ، لجواز فقد الداعي حين صدور الصدر عنه عليه السلام للتقية ، لخلو المجلس عن الاجنبي مثلا وحصول الداعي لذلك حين صدور الذيل ، لمفاجات الاجنبي حينئذ ، ولا بعد في ذلك فلا مانع من حمل الذيل على التقية .

وأما وجه الاستدلال على هذا التقدير ، فهو ان غاية ما تقتضيه التقية في مفروض المسألة ، تطبيق قاعدة الاستصحاب على المورد ، ولا منافاة بينه وبين صدور هذه الكبرى لبيان الحكم الواقعي اعني اعتبار الاستصحاب وانه لا يجوز نقض الحالة المتيقنة مطلقاً بمجرد الشك في بقائها ، فالتقية في الحقيقة في اصل التطبيق حيث لا تنطبق هذه الكبرى على المورد بحسب مذهب الخاصة - كما هو المفروض - وانما تنطبق عليه على مذهبهم ، ولا منافاة بين ذلك وبين صدور نفس الكبرى لبيان الحكم الواقعي أعني اعتبار الاستصحاب قاعدة عامة - كما عرفت - .

ومما يؤيد ذلك تأكيد الامام عليه السلام بعد ذلك بتعابير مختلفة ، كقوله : عليه السلام

« ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ... الخ » فانه لا يرى لهذا التكرار والتأكيد وجه وجيه سوى ايقاظ زرارة وتنبيهه على أمرين بعبارات لاتخلو عن الايهام ، (الامر الاول) : اعتبار الاستصحاب قاعدة كلية بايهام ان الحكم في المسألة مبني على اعتباره (الامر الثاني) : كون الحكم الواقعي غير ما تقتضيه الكبرى في خصوص المورد من الاتيان بركعة موصولة - كما هو المفروض - وان تطبيقها عليه لاجل التقية وإلاّ فالوظيفة هي الأتيان بالمفصولة ، كما يشير الى ذلك قوله عليه السلام : « ولا يدخل الشك في اليقين » فان من الواضح انه لو كان المراد من الكبرى ما يوافق مذهب غيرنا لم يكن لهذه التأكيدات مجال .

ومما يؤيد ذلك ايضاً ما نراه من النظائر لمفروض الكلام ، فانه قد يصدر عن الامام عليه السلام كلام سيق لبيان الحكم الواقعي مع رعاية التقية في تطبيقه على مورده ، كقوله عليه السلام في جواب السفاح حين سأله عن الصيام في يوم شك : « ذاك الى الامام ان صمت صمنا وان أفطرت أفطرنا الحديث (١) فان قوله عليه السلام « ذاك الى الامام » مسوق لبيان الحكم الواقعي ، ولذا يستدل بمثله على نفوذ حكم الحاكم لكنه مع ذلك قد روعي فيه التقية من حيث التطبيق ، فقد تحصل مما ذكر في هذا الوجه ان الحمل على التقية بهذه الكيفية لا ينافي الاستدلال بالكبرى المذكورة في الرواية فتدبر .

(الثاني) : انه لا داعي للحمل على التقية حتى في اصل التطبيق ، فان الموجب للحمل المذكور فرض اقتضاء تطبيق الكبرى المذكورة على المورد الجري على خلاف مذهب الامامية بالاتيان بركعة موصولة لكنه مجرد الفرض ، وذلك لأن مقتضى قاعدة الاستصحاب في مفروض المسألة ليس بأزيد من البناء على عدم

(١) الوسائل الباب ٥٨ من ابواب وجوب الصوم الحديث ٥ .

الاتيان بالركعة المشكوكة وهي الرابعة ولزوم اتيانها ، لانها كانت مسبوقة بالعدم ، والنقض المنهى عنه انما هو برفع اليد عن اليقين بذلك العدم بمجرد الشك في انقلابه الى الوجود ، والبناء العملي على انها قد اتى بها ، وأما كيفية اتيان هذه الركعة المشكوكة وانه لابد ان يؤتى بها موصولة أو مفصولة فهي خارجة عن مفاد هذه القاعدة ومقتضاها ، نعم حيث ان المعهود في باب ركعات الصلاة هو ان يؤتي بها موصولة كان اعتبار الفصل هنا محتاجا الى مئونة زائدة وبيان الكيفية المعتبرة ، والمفروض عدم الاخلال بها حيث أرشد الامام عليه السلام الى ذلك بعبارات مختلفة ، فلا حاجة حينئذ الى حمل القضية على التقية المخالفة للاصل أو الى حملها على خلاف ظاهرها من كون المراد من اليقين هو اليقين بالبرائة الحاصلة باتيان الركعة المشكوكة على الكيفية المشروعة .

هذا مضافا الى ماقد عرفت من ان هذه الصحيحة ولو بمعونة سائر الاخبار لا تقصر عن الدلالة على المدعى وان لم تكن بتلك المثابة .

ومنها موثقة اسحق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام (١) قال عليه السلام « إذا شككت فابن على اليقين » وتقريب الاستدلال بها انها باطلاقها تشمل اليقين السابق المتعلق بالشيء من حيث أصل التحقق والشك اللاحق المتعلق به من حيث البقاء في جميع موارد الاستصحاب ، فان الظاهر عدم اختصاصها بشكوك الصلاة وهي باطلاقها وإن كانت مقتضية للبناء على الاقل المتيقن في الشك في عدد الركعات إلا انها قابلة للتخصيص بما ورد في تلك المسألة من البناء على الاكثر والاتيان بركعة مفصولة ، فلا تصل النوبة الى ايراد المناقشة . نعم ، لو كان مورد الرواية خصوص الشك في عدد الركعات تعين حملها اما على التقية ، أو على إرادة اليقين بالبرائة ،

(١) الوسائل الباب ٨ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة الحديث ٢ .

لمخالفة ظاهرها حينئذ لمذهب الأمامية ، فا المتعين عليه فى مثل هذا الفرض هو البناء على الاكثر ورعاية الاحتياط باتيان الركعة المشكوكة مفصولة الا انه لم يعلم اختصاصها بشكوك الصلاة فضلا عن اختصاصها بهذه المسألة ، هذا ولكنها مع ذلك لا تنهض لاثبات المدعي ، لانها قابلة للحمل على قاعدة اليقين واحتمال ارادتها منها يسقطها عن اعتبارها لاثبات المدعى ، والحاصل : ان هـــذه الموثقة اما ان تكون واردة في مورد خاص وهو الشك فى عدد الركعات فترد على الاستدلال بهـا : المناقشة السابقة في الاستدلال بالصحيحة المتقدمة وتمنعها عن الوفاء بالمقصود الا بضميمة سائر الاخبار . ولعل حملها على ارادة اليقين بالبراءة اولى من الحمل على التقية ، واما ان لا تختص بمورد دون مورد بل وردت لضرب القاعدة الكلية في مطلق موار الشك ، فحيث انها تنطبق على قاعدة اليقين ايضاً تقصر عن الدلالة على اعتبار قاعدة الاستصحاب (كما لا يخفى) .

ومنها رواية محمد بن مسلم عن الصادق عن علي عليه السلام قال : من كان على يقين ثم شك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين (١) وفى رواية اخرى عنه « فان اليقين لا يدفع بالشك » (٢) وربما يناقش فى هذه الرواية من حيث السند لاشتماله على قاسم بن يحيى ، وقد ضعفه العلامة « رحمه الله » في الخلاصة ، ولكنها مدفوعة بما اجيب عنها بضعف هذا التضعيف ، لاستناده الى تضعيف ابن الغضائري وهو غير قادح ، لعدم مبالاته في مقام القدح ، فلا ينبغي المناقشة فيها من حيث السند ، ولأجل ذلك قد بنى شيخنا العلامة الانصاري « قدس الله سره » على صحتها ، وهذه الرواية على تقدير تماميتها وكون المراد منها اليقين باصل التحقق

(١) الوسائل الباب - ١ - من ابواب نواقض الوضوء الحديث ٥

(٢) البحار - ج ٢ - الباب ٣٣ من ابواب ما يستنبط من الآيات والاخبار

والشك في البقاء سليمة عن جميع المناقشات السابقة الواردة على الصحاح المتقدمة بل تدل على اعتبار الاستصحاب قاعدة عامة في مطلق موارد الشكوك ، فان الاشكال فيها باحتمال ارادة العهدية او سلب العموم ونحو ذلك في غير محله ، فان قوله ﷺ : « من كان على يقين فشك » ظاهره عموم اليقين والشك لمطلق الموارد بمقتضى العموم المستفاد من كلم المجازات ، نعم ، يختص من حيث المتعلق بما احرز استعداده للبقاء وذلك لأجل القرينة الخارجية بل والداخلية كل ذلك بعد تمامية دلالة الرواية على ارادة قاعدة الاستصحاب لا قاعدة اليقين وهو بعد محل الكلام بل يظهر من شيخنا العلامة الانصاري (قدس الله سره) ترجيح الاحتمال الثاني وذلك لوجهين :

(الاول) : ظهور الرواية فى اعتبار اختلاف زمان وصفى الشك واليقين وعدم اجتماعهما في زمان واحد ، لاشتمال الجملة الشرطية على الرابطة الزمانية ، وهى لفظة : « كان » والفاء الجزائية ، الظاهرة في الترتيب ، وهو مختص بمورد قاعدة اليقين دون الاستصحاب ، لما عرفت من ان المعتبر فيه اختلاف زمان المتيقن والمشكوك . واما الوصفان فلا بد من اجتماعهما فى زمان واحد وان اختلفا في زمن الحدوث مع تقدم اليقين او الشك .

(الثاني) حمل النقض على حقيقته المقصودة بالاستعارة ، فان النقض ضد الابرام ، وحقيقته عبارة عن حل ما ابرم واستحكم ، ومنه الآية الشريفة : « كالتي نقضت غزلها من بعد قوة . . الخ » (١) والذي ينبغي ان يراد من النقض ويستعار له بعد القطع بعدم ارادة المعنى الحقيقي هو رفع اليد عن الاثر المتحقق سابقاً ، وهذا انما يتم فى مورد قاعدة اليقين . فان نقض اليقين بالشك هناك عبارة

(١) سورة النحل الآية ٩٤ .

عن رفع اليد عن الآثار المترتبة على اليقين قبل عروض الشك ، كما اذا علم بعدالة زيد في يوم الجمعة ورتب على هذا اليقين آثاره : من قبول شهادته واجراء الطلاق عنده وامثال ذلك ، ثم شك في يوم السبت فى عين ما تيقن به سابقاً ـ وهو عدالة زيد في يوم الجمعة ـ فمعنى نقض اليقين بالشك هو رفع اليد عن هذه الآثار باعادة الطلاق وتجديد الاشهاد مثلا ، فيصدق النقض حينئذ بمعناه الحقيقى الاستعاري وهذا بخلاف ما اذا كان المراد قاعدة الاستصحاب فان النقض حينئذ لا يكون على حقيقته ، وذلك لأن المراد من نقض اليقين بالشك فى مورد الاستصحاب هو عدم ترتيب آثار اليقين المتعلق بالحدوث من حيث البقاء وعدم الجري علي اليقين السابق ، وهذا ليس من نقض اليقين حقيقة ، فان اليقين بالحدوث غير منقوض واليقين بالبقاء غير موجود والاثر فى زمن الشك من حيث البقاء بعد لم يترتب ، فلا يصدق النقض في شيء .

نعم كنا نلتزم بذلك لو كانت هناك قرينة على ارادة الاستصحاب من الرواية ، وحيث انها مفقودة فلابد من ابقائها على ظاهرهـــا ، وهو ما تقدم من ارادة قاعدة اليقين . هذا ملخص ما يستفاد من كلام شيخنا العلامة الانصاري (قدس الله تعالى سره) في وجهي ترجيح الحمل على قاعدة الشك الساري .

ويرد (على الوجه الاول) بعد النقض بورود مثل هذا التعبير في الصحاح المتقدمة ، ولم يستظهر هو « قدس سره » منه ذلك : انه لا ظهور للرواية فى اعتبار اختلاف زمان الوصفين ، والسر فى ذلك شيوع التعبير وتداوله عن مورد الاستصحاب بمثل تلك العبارة الواقعة في الرواية ، كما يشهد لذلك تعبيره عليه السلام في الصحيحة الثانية بقوله عليه السلام (لانك كنت على يقين ... الخ) المشتملة على الرابط الزماني ، ولعل التعبير بمثل ذلك المشعر بالاختلاف يكون بعناية الاختلاف

المتحقق في زمن المتعلقين ـ وهما المتيقن والمشكوك ـ فان اليقين الطريقي يصح ان يسند اليه ما هو المسند الى ذي الطريق حقيقة ، فالسبق واللحوق الملحوظات في وصفي اليقين والشك المستفادان من لفظة : « كان » وفاء الجزاء انما لوحظا فيهما بتبع لحاظهما في المتيقن والمشكوك ولكن الاظهر في وجه التعبير بمثل ذلك غلبة سبق زمن اليقين من حيث الحدوث على زمن الشك فى موارد الاستصحاب لا لافادة اعتبار الاختلاف ولا بعناية المتعلق .

ويرد « على الوجه الثاني » انـــه غير خفى ان لفظ النقض لم يستعمل فى الرواية في معناة الحقيقى ـ اعنى ما يضاد الابرام ـ سواء اريد منها اعتبار قاعـــد الاستصحاب ، او قاعدة اليقين بل لا محيص على التقديرين عن كون استعماله على نحو التشبيه والاستعارة بمعنى استعارته لمعنى يكون بينه وبين المعنى الحقيقى تناسب ظاهر وهو لا يختص بما افاده واستظهره « قدس سره » من المعنى المراد من النقض وهو رفع اليد عن الآثار التي كان رتبها على اليقين سابقاً بل يصح استعارته لمورد الاستصحاب باعتبار تحقق اقتضاء اليقين بملاحظة ان اليقين المتعلق باصل التحقق بعد احراز استعداد الحادث للبقاء لولا الرافع مساوق لليقين بالبقاء . للتلازم بينهما اقتضاء فكانهما امران مبرمان من حيث الوجود والاقتضاء للجرى العملي .

هذا فقد تلخص مما ذكرنا ان ظهور الرواية فى ارادة قاعدة اليقين محل المنع . نعم ، لا ظهور لها فى نفسها فى ارادة الاستصحاب ايضاً ، فان ما ذكرناه فى رد الوجهين المتقدمين آنفا انما يمنع عن ظهور الرواية فى القاعدة لا انه يعين ارادة الاستصحاب ، فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، فهذه الرواية معطوف على السابقة فى عدم الوفاء بالمقصود الا انها مع ذلك لا بد من حملها على قاعدة الاستصحاب بشهادة سائر الاخبار المطلقة الواردة في المقام ، فالتفكيك بينهما بالجرى العملي من حيث اليقين

باصل التحقق وعدم الجرى العملى من حيث اليقين بالبقاء ، للشك الناشي من ناحية الرافع كانه نقض لذلك الامر المبرم ، وسيجيء لذلك مزيد بيان وزيادة توضيح عند التعرض لوجه اختصاص اعتبار الاستصحاب بما اذا كان الشك فى ناحية الرافع دون المقتضى.

ومنها مكاتبة على بن محمد القاسانى ، قال : كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا ؟ فكتب عليه السلام اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية(١) وهذه الرواية وان كانت لا تخلو عن الضعف فى السند ولكنه لا ينبغى المناقشة فيها من هذه الجهة بعد تعاضد مضمونها بسائر الاخبار المعتبرة وانما العمدة التكلم فى جهة الدلالة ، ولا يخفى عليك انك اذا تأملت فيها تجدها اظهر الاخبار الواردة فى الباب دلالة على اعتبار الاستصحاب قاعدة عامة ، كما يشهد بذلك شيخنا العلامة الانصارى (قدس الله سره) فان هذه المكاتبة سليمة عن كل المناقشات المتقدمة وليس فيها الا مناقشة واحدة ابدئها المحقق الخراسانى (ره) وتبعه المحقق النائينى (ره) وستعرف سهولة اندفاعها ، ومورد الاستشهاد من هذه المكاتبة قوله عليه السلام : « اليقين لا يدخل فيه الشك » تقريب الاستدلال ان المراد من اليقين ظاهرا هو اليقين بثبوت الشيء سابقا ، وهو فى موردها اليقين بشعبان او اليقين بعدم دخول رمضان ، والمراد من عدم دخول الشك فيه عدم انتقاض اليقين السابق من حيث ترتيب آثار المتيقن بعروض الشك فى بقاء تلك الحالة المتيقنة سابقا وتبدلها بحالة اخرى ، وينطبق ذلك فى المورد على الشك فى دخول رمضان ، فمعنى عدم دخوله فى اليقين السابق عدم رفع اليد عن اليقين بثبوت شعبان والجرى العملى على مقتضاه وترتيب اثاره من حيث البقاء ، ومنها انه اذا صام فى يوم الشك صام بنية شعبان لا

(١) الوسائل . الباب ٣ من ابواب احكام شهر رمضان الحديث ١٣

بنية رمضان ، فصدر الجواب يدل على اعتبار الحالة السابقة المتيقنة مطلقا بعد الالتفات الى ان خصوصية المورد غير مخصصة واما ذيل الجواب ، فيدل على ما هو الغاية لهذا الحكم الظاهرى الاستصحابى فى مورد السؤال وهى العلم بدخول رمضان لاجل رؤية الهلال ، فبالاول ينتهى الحكم الظاهرى الاستصحابى وهو البناء على بقاء شعبان ، لانتقاض موضوعه وهواليقين السابق باليقين اللاحق الحاصل من الرؤية ، وبالثانى ينتهى ايضاً الحكم الظاهرى الاستصحابى وهو الحكم ببقاء رمضان وترتيب آثاره لما عرفت من مجيء الناقض وهو اليقين الحاصل من رؤية هلال شوال ، فالمتأمل فى مجموع الصدر والذيل يجد ظهورها بلا تكلف فى بيان قاعدة عامة وحكم ظاهرى استصحابى وانطباقها على المورد ، ولا منشأ لاحتمال اختصاص القاعدة بالمورد ، لانسداد باب الاحتمالات المتقدمة من ارادة العهدية او سلب العموم وامثال ذلك ، كما لا يحتمل ارادة قاعدة اليقين ، لعدم انطباقها على مورد السؤال فانها لا مجرى لها الا فيما فرض هناك شك سار الى عين ما تعلق به اليقين وهو مفقود فى المقام ، لتعلقه فيه بدخول رمضان ولامساس له باليقين السابق المتعلق بتحقق شعبان او عدم دخول رمضان فيتعين حمل الصدر على تأسيس قاعدة الاستصحاب وجعل الحكم الظاهرى فى مورد المكاتبة ونظائره .

وقد ناقش فى دلالتها على ارادة الحكم الظاهرى الاستصحابى المحقق الخراسانى (رحمة الله عليه) وحاصل المناقشة ان الاستشهاد بهذه المكاتبة على اعتبار الاستصحاب مبنى على كون المراد من اليقين فى صدر الجواب هو اليقين السابق المتعلق بتحقق الشيء المنطبق فى المورد على اليقين بشعبان او عدم دخول رمضان ، وهذا خلاف ما يتبادر من الاخبار الواردة فى هذه المسألة - اى مسألة صوم يوم الشك - فان التأمل فيها يشرف المتأمل على القطع بان المراد من اليقين فى هذه المكاتبة ليس هو اليقين

بالحالة السابقة ، بل المراد اليقين بدخول رمضان او شوال ومعنى عدم دخول الشك فيه عدم قيامه مقامه فى ترتيب آثار رمضان من الالتزام بالصوم ، واتيانه بنية كونه من رمضان ، فالمقصود بالجواب بيان الحكم الواقعى المترتب على رمضان المعلوم دخوله ولا مساس له بالاستصحاب . وحاصل المقصود ، ان وجوب الصوم والاتيان به بنية رمضان ، وغير ذلك من الآثار محمول على اليقين بدخول رمضان ولا يقوم الشك فيه مقامه فى ذلك ، وكذلك الكلام فى منتهى الصوم فيكون النتيجة توقف الصوم والافطار على تيقن دخول رمضان وشوال ، ولذلك قال الامام عليه السلام : « صم للرؤية وافطر للرؤية » ، ويستفاد من ذلك عدم جواز صوم يوم الشك بنية الوجوب او رمضان لعدم اليقين بدخوله . هذا ملخص المناقشة فى هذه المكاتبة . ويرد على صاحب الكفاية (اعلى الله مقامه) (اولا) عدم ظهور هذه المكاتبة فى ما افاده (قدس سره) من ارادة اليقين بدخول رمضان ، بل ولا يستظهر ذلك من شيء من الاخبار الواردة فى الفرع المذكور فضلا عن حصول القطع بارادته و(ثانيا) : سلمنا ظهورها فى ذلك لكنه لا نسلم ارادة بيان الحكم الواقعى وان اليقين بدخول رمضان او بدخول شوال له المدخلية واقعا فى ترتيب وجوب الصيام او حرمته يوم العيد وانه جزء او قيد لموضوعي الحكمين بل المراد بيان الحكم الظاهرى والمراد من اليقين اليقين الطريقى المتعلق بالموضوعين بتقريب ان المراد من قوله عليه السلام : (اليقين لا يدخل فيه الشك) ان اليقين بدخول شهر رمضان او شوال هو الذى ينتقض به اليقين السابق وهو اليقين بشعبان او رمضان ولا يقوم مقامه الشك فى دخول رمضان او شوال فى الناقضية ، فنتيجة ذلك جعل الحكم الظاهرى وهو البنا على اليقين السابق وترتيب آثاره مالم يعلم الخلاف ، وهذا هو الاستصحاب المصطلح ، نعم بناء على ذلك تخرج الرواية عن الطائفة الاولى وتكون من الاخبار الدالة على اعتبار الاستصحاب في مورد خاص ، وهذا المعنى وان كان خلاف ظاهر

الرواية الا ان المقصود انكار ظهورها فى ما افاده صاحب الكفاية (اعلى الله مقامه) من ارادة بيان الحكم الواقعى لا دعوى ظهورها فى ذلك فتدبر ، وقد عرفت تقريب ظهورها فى ارادة الحكم الظاهرى الاستصحابى و (ثالثا) : ان ما افاده المحقق الخراسانى (رحمة الله عليه) من كون اليقين فى هذه الرواية جزء للموضوع ، والمحمول عليه هو الحكم الواقعى ليكون المفاد اختصاص وجوب الصيام برمضان المعلوم دخوله مناف لبعض الفروع المسلمة فى هذه المسألة ، فان مقتضاه عدم وجوب القضاء لو افطر يوم الشك ثم تبين الخلاف كونه من رمضان ، والظاهر عدم الخلاف فى وجوبه ، ومقتضاه ايضاً عدم احتساب يوم الشك من رمضان لو صام فيه بنية شعبان ثم تبين كونه من رمضان لعدم تحقق الوجوب واقعا ، والظاهر ايضاً عدم الخلاف فى احتسابه الى غير ذلك من الفروع .

هذا كله مضافا الى ما يرد عليه انه لو قلنا بدخالة هذا اليقين الكاشف فى موضوع الحكم الواقعي تفرع عليه عدم قيام البينة مقامه وذلك لما اختاره « قدس سره » في محله من عدم قيام الامارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع وان كان على وجه الكاشفية بناء على المعنى الذي به فسر « قدس سره » كاشفية القطع المأخوذ في الموضوع الا بدليل خاص وهو مفقود في المقام مع انه لا ينبغى الاشكال في وجوب الصيام او حرمته بقيام البينة على رؤية الهلال ، وما افاده « قدس سره » بناءاً على تفسيره وان كان هو الحق المحقق في محله الا ان لأخذ القطع في الموضوع بنحو الكاشفية معنا آخراً يصح معه قيام الطرق والامارات مقامه بمجرد ادلة اعتبارها على ما فصلنا القول فيه في محله .

فالحاصل ، ان ما افاده « قدس سره » من المناقشة فى المكاتبة المذكورة مما لا يمكننا المساعدة عليه ، بل الحق تمامية دلالتها على اعتبار الاستصحاب قاعدة

عامة . هذه جملة الاخبار التي يستدل بها في المقام من الطائفة الاولى ، وقد عرفت صحة الاستدلال ببعضها خصوصاً الصحيحتين والمكاتبة لاثبات المدعى وهو اعتبار الاستصحاب قاعدة عامة .

واما (الطائفة الثانية) - وهى الاخبار الخاصة الدالة على اعتبار الاستصحاب فى الموارد المخصوصة فهى اكثر من ان تسطر ، والمتفحص فى ابواب الفقه يقف على شيء كثير منها ، ولا بأس بالاشارة الى بعضها تيمنا .

فمنها : رواية عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام فى طهارة ثوب يستعيره الذمى الى ان يعلم تنجيسه له ؟ قال : سأل ابى ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر ، انى اعير الذمى ثوبى وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرد على فاغسله قبل ان اصلى فيه ؟ فقال عليه السلام : « صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا باس ان تصلى فيه حتى تستيقن انه نجسه (١) .

ومنها موثقة ابن بكير اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ واياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت (٢) ودلالة هاتين الروايتين على اعتبار الاستصحاب غير خفية ، فان التعليل فى الاولى والتحديد بالاستيقان فى الثانية ظاهران فى لزوم الاخذ بالحالة السابقة والبناء عليها من حيث البقاء الى ان يعلم الخلاف ، ثم لا يخفى عليك انه قد تمسك بعض - كصاحب الفصول والمحقق الخراسانى ، وبعض من تقدم عليهما - لا ثبات اعتبار الاستصحاب بالاخبار الدالة على اعتبار قاعدتى الحل والطهارة مطلقا وفى خصوص المياه كقوله عليه السلام : « كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر » ، (٣)

« ١ » الوسائل الباب ٧٤ من ابواب النجاسات الحديث ١

« ٢ » الوسائل الباب ١ من ابواب نواقض الوضوء الحديث ٦

« ٣ » الوسائل الباب ٣٧ من ابواب النجاسات الحديث ٤ - وفيه (نظيف ، بدل طاهر)

وقوله عليه السلام : الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر (١) وفى رواية اخرى : كل ماء طاهر إلا ما علمت أنه قذر وقوله عليه السلام : كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام ، (٢) وقد اختلفوا فى مفادها ، فمنهم من ذهب الى أن مفادها بيان الحكم الواقعى واعتبار الاستصحاب فقط ـ كصاحب الكفاية قدس سره على ما افاده فيها ـ ومنهم من ذهب الى ان مفادها اعتبار القاعدة والاستصحاب دون الحكم الواقعى ، ومنهم من ذهب الى ان مفادها بيان الحكم الواقعى واعتبار القاعدة والاستصحاب ـ كالمحقق الخراسانى فى الحاشية ـ وهذا اغرب من الكل وينبغى بسط الكلام فى المقام وتنقيح مقدار مفادها وانها هل تدل على اعتبار الاستصحاب ام لا ؟

والتحقيق : انه لا دلالة لها على الاستصحاب كما لا مساس لها بالحكم الواقعى بل ظاهرها اعتبار القاعدة فقط وينبغى اولا : تقرير ما أفاده صاحب الكفاية (ره) فى وجه الدلالة ثم الجواب عنه ، وفى ذلك غنى و كفاية عن التعرض لكلمات الجماعة لظهور فسادها بذلك فاعلم ان المحقق الخراسانى (قدس سره) قد ذكر فى الكفاية ان هذه الاخبار الدالة على طهارة الاشياء مطلقاً او فى خصوص الماء او حلية الاشياء ما لم يعلم بالقذارة او الحرمة لا يختص مفادها بجعل الحكم الظاهرى بل يستفاد منها امران : بيان الحكم الواقعى ، واستصحابه الى حصول العلم بالخلاف اما (الاول) ؛ فلظهور صدر الرواية فى ان الموضوع للحكم بالطهارة أو الحلية هو نفس الشيء بعنوانه الاولى ـ اى ذوات الاشياء الخارجية التي عبر عنها بلفظ الشيء ـ من دون دخالة صفة العلم او الشك فى موضوع ذلك الحكم اصلا ، فالصدر حينئذ مسوق لبيان الطهارة أو الحلية الواقعيتين ، فمفاد الصدر حينئذ طهارة كل الاشياء وحليتها فى الواقع سواء علم بها ام

(١) الوسائل الباب ١ من ابواب الماء المطلق الحديث ٢

(٢) الوسائل الباب ٣١ من ابواب ما يكتسب به من كتاب التجارة الحديث ٤ مع اختلاف يسير

جهل غاية الامر انها كبرى كلية يرد عليها التخصيص بموارد خاصة لخروج بعض الاشياء عنها واقعا كالاعيان النجسه والمحرمة واما (الثانى) : فلظهور ذيل الرواية فى ارادة جعل الحكم الظاهرى فى الاستصحاب وابقاء ذلك الحكم الواقعى المجعول اولا فى مقام الظاهر عند الشك فى البقاء وكونه مغيي بالعلم بالنجاسة او الحرمة ، فمعنى قوله عليه السلام « حتى تعلم انه قذر او حرام » هو ان ذلك الحكم الواقعى المجعول اولا من الطهارة او الحلية الواقعيتين محكوم بالبقاء ظاهراً عند الشك فيه الى ان يعلم بحدوث النجاسة او الحرمة فيه ، فالمستفاد من الصدر الحكم الواقعى ، ومن الذيل الحكم الظاهرى من حيث البقاء ، فيدل على اعتبار الاستصحاب فى بابى الطهارة والحلية ، وقد عرفت انه (ره) قد اضاف الى ما افاده فى الكفاية من الامرين امراً ثالثا فى الحاشية ، وهو استفادة الحكم الظاهرى بمفاده القاعدة ايضا .

بتقريب : انه يستفاد من الصدر بيان الحكم الواقعى للشيء بعنوان الاولى ، لانه اخذ موضوعات على وجه الارسال من دون تقييد بالجهل ، ومن الواضح ان جعل الحكم على عناوين الاشياء مرسلة وغير مقيدة بالجهل باحكامها الواقعية ظاهر فى ارادة الحكم الواقعى ، ويستفاد من الذيل امران وهما : مفاد القاعدة والاستصحاب كليهما نظراً الى ان تقييد الحكم بالطهارة او الحلية بغاية العلم بالنجاسة او الحرمة قرينة على انه كما جعل فى مفاد الصدر الطهارة والحلية على اشياء بعناوينها الاولية كذلك جعلتا عليها بما هى مجهولة الحكم ، وعلى ان ذلك الحكم المجعول مستمر ظاهراً الى تحقق تلك الغاية ، فيتحصل من مجموع الرواية حينئذ صدراً وذيلا (امور ثلاثة) وهي : ان الاشياء طاهرة أو محللة واقعاً فى حد انفسها ، و انها محكومة بالطهاره والحلية ما لم يعلم بالنجاسة أو الحرمة سواء كان الجهل متعلقاً باصل التحقق أو متعلقاً بالبقاء بعد احراز اصل التحقق ، هذا غاية ما يمكن ان يقال فى تقريب ما افاده

(قدس سره) فى الحاشية وهو بالغ فى الغرابة غايتها ، ولعله بذلك عدل عن هذه الاضافة واقتصر بما افاده (قدس سره) فى الكفاية ، وعلى كل حال ففساد ما افاده فى الحاشية فى غاية الوضوح ، وذلك لاستلزامه اجتماع اللحاظات المتنافية فى جعل واحد ، لان تضمن الرواية لجعل الحكم الواقعى مقتضى لملاحظته غير مفروغ التحقق فضلا عن المفروغية عن احرازه وتضمنها لجعل الاستصحاب مقتضى لملاحظة ذلك الحكم المراد جعله بهذا الجعل مفروغ التحقق والاحراز وفرض تمحض الشك فى ناحية بقاءه وتضمنها لجعل مفاد القاعدة مقتض لملاحظة ذلك الحكم المجعول بهذا الجعل ، أو نقيضه المجعول بجعل آخر مفروغ التحقق وغير منكشف للمكلف ، ولاخفاء فى ان هذه اللحاظات متنافيات بذواتها فلا تجتمع فى جعل واحد متعلق بالمجعولات الثلاث : نعم ، لوفرض هنا تعدد الجعل والمجعول فى الثلاثة وكون كل منها مفروغ التحقق فى نفسه وكان الدليل فى مقام الاشارة الى تلك المجعولات والحكاية عنها بعبارة جامعة تشتمل على قرائن تدل بها على مجعولية الثلاثة باجمعها فلا محذور فيه ، ولا مانع منه عقلا الا انه لابد فى مثله من وجود دليل ظاهر ولو بمعونة القرائن فى إرادة الحكاية عن المجعولات المتعددة ولا يتم فى مثل الروايات المبحوث عنها فى المقام ، لانها لا ظهور لها ولا قرينة فيها على إرادة الحكاية عن تلك المجعولات المتعددة بل ظاهرها خلاف ذلك ، وحملها على ذلك حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا وجه مجوز ، وسيأتى توضيحه عن قريب (إن شاء الله تعالى) ومن هنا يتضح لك فساد الاقوال الاخر المتقدمة من استظهار الجمع بالجعل بين الحكم الواقعى واحدى القاعدتين او الجمع فى الجعل بين الحكم الظاهرى بمفاد القاعدة وبين الحكم الظاهرى بمفاد الاستصحاب ، ومن المحتمل ان المحقق الخراسانى (قدس سره) لاجل التفصي عن ذلك قد بنى فى الكفاية على استفادة الحكم الواقعي من الروايات صدراً

واستفادة الحكم الظاهرى بمفاد الاستصحاب منها ذيلا حتى يتعدد الجعل والمجعول ، ولكنه مع ذلك خلاف ظاهر الروايات على ما سيتضح ذلك (ان شاء الله تعالى) وعلى كل حال فالجمع فى الجعل بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى امر غير معقول ، وذلك - مضافا الى ما تقدم من تنافى اللحاظين وعدم امكان اجتماعهما فى جعل واحد - ان الحكم بالطهارة والحلية مثلا حكما ظاهريا فى الرتبة الثالثة بالنظر الى الحكم الواقعى فانه لا بد من فرض التحقق للحكم الواقعى وهى الطهارة والحلية او النجاسة والحرمة وفرض تحقق الجهل به وانشاء الحكم الظاهرى معلقاً على ذلك ، فما هو المجعول بجعل واحد ان كان هو الحكم الواقعى فقط أو الظاهرى فقط فلا محذور فيه ، واما ان كان المجعول به الحكم الواقعى والظاهرى معا فحيث ان احد المجعولين فى الرتبة الاولى والآخر فى الرتبة الثالثة ، ولاخفاء فى ان الجعل تابع للمجعول فى الرتبة فلا بد ان يكون ذلك الجعل الواحد فى الرتبة الاولى والثالثة وهذا من فرض تقدم ما هو متأخر وهو خلف مستحيل .

واما ما افاده (قدس سره) من استفادة الحكمين من الصدر والذيل بحيث يختص كل منهما بكل منهما خال عن محذور الاستحالة من الوجهين المتقدمين ، فانه انما يتوجه لو كان المقصود استفادة المجموع من المجموع ولو بنى على الاستدلال بهذه الروايات على اعتبار الاستصحاب لابد وان يكون بهذا الوجه لكنه لا وجه لهذا الاستظهار فانه مخالف لظواهر تلك الروايات ، فان ظاهرها انها بمجموعها بصدد بيان الحكم الظاهري فقط ولا تعرض فيها لجعل الحكم الواقعي اصلا ، والسر في ذلك ان ظواهر الالفاظ فى الجمل المتصلة من الكلام انما يؤخذ بها بعد فراغ المتكلم عن الجمل التي هو بصدد الحاقها بكلامه فلا معنى لاخذ الظهور من جملة سابقه من الكلام مع صرف النظر عما يقتضيه الجمل اللاحقة ، ففي المقام لا معنى لاخذ الظهور

من الاطلاق والارسال وعدم التقييد بالجهل في صدر الكلام وصرف النظر عما يقتضيه ذيل الكلام ، اعني التقييد بالغاية الصالح للقرينية على تقييد ما افيد في الصدر نعم ، لو كانت الرواية بهذه العبارة : (كل شيء طاهر ، وكل طاهر طاهر حتى تعلم انه قذر) لكان استظهار الاطلاق واستظهار الجعل الحكم الواقعي من الجملة الاولى الغير المرتبطة بالجملة الثانية واستظهار الحكم الظاهري بمفاد الاستصحاب من الجملة الثانية بصدرها وذيلها في محله ، فالحاصل ان دعوى ظهور الرواية في بيان الحكم الواقعي للاشياء بعناوينها الاولية في غير محلها فيبقى الامر دائراً بين ارادة جعل الحكم الظاهري بمفاد الاستصحاب او جعله بمفاد القاعدة .

نعم ، هنا شيء وهو انه ربما يستظهر من هذه الروايات بعد تسليم قرينية الذيل فيها لتقييد الصدر بالجهل ولو بالنظر الى بعض الموارد ان الحرمة والنجاسة في العناوين الخاصة المحكومة بحرمتها او نجاستها انما حكم عليها بذلك بقيد العلم بتحقق تلك العناوين الخاصة ، ولازمه كون الحكم المفاد في الصدر حكماً واقعياً مجعولا على الاشياء مرسلة بعناوينها الأولية بالنظر الى ما عدى تلك العناوين الخاصة وحكماً واقعاً مقيداً بالجهل بتحقق العناوين الخاصـــة بالنظر الى موارد تلك العناوين والظاهر : ان هذا هو ما استظهره صاحب الحدائق (قدس سره) من هذه الروايات ولكنه فاسد جداً ، لانه ان كان مقصوده (قدس سره) من اعتبار العلم في الموضوع اعتبار العلم المتعلق بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم ليكون مجرى القاعدتين خصوص الشبهات الحكمية ، او هي مع الشبهات المصداقية ، ففيه ما عرفت من استلزام ذلك المحاذير المتقدمة ، ولكن الظاهر انه « قدس سره » لا يريد ذلك ، وانما يستظهر منها القاعدة المضروبة بالنظر الى موارد الجهل في الشبهات المصداقية ، وان كان مقصوده « قدس سره » - كما هو الظاهر - اعتبار العلم بالشيء بعنوانه

الخاص ـ كالعلم بكونه بولا او دما او ميتة مثلا ـ فى ترتب الحكم بالنجاسة او الحرمة ليكون مجرى القاعدتين خصوص الشبهات الموضوعية فهو مخالف لضرورة الفقه ، فان التصفح فى الموارد الفقهية يوجب القطع بان النجاسة او الحرمة مترتبة على الاشياء بعناوينها الاولية ـ كساير الاحكام ـ من دون مدخلية للعلم والجهل فى ترتبها ، ومقتضى ما ذكر من اعتبار العلم فى الموضوع هو الحكم بطهارة البول وحلية الميتة واقعاً لو لم يعلم تحقق عنوانه الخاص ، ولازمه طهارة ما لاقاه البول حال الجهل بكونه بولا وصحة البيع المتعلق بالميتة فى حال الجهل بكونها ميتة ، وعلى هذا القياس ، ولا يتصور حينئذ انكشاف الخلاف بالنسبة الى الحكم الواقعي ، فلو علم خلاف ما اعتقده سابقاً فانما هو من انقلاب الموضوع وتبدل الحكم بتبدله لا من انكشاف كون الحكم في الواقع خلاف ما اعتقده سابقاً وجرى عليه ، فالحاصل ان توهم تكفل هذه الروايات لجعل الاحكام الواقعية فقط ـ كما يظهر من صاحب الحدائق « قدس سره » ـ او تكفلها لجعل الاحكام الواقعية والظاهرية معاً باطل جداً ولا تساعده ظواهر تلك الاخبار ، وعليه فلابد ان يكون المراد منها بيان الحكم الظاهري فقط فيبقى الكلام حينئذ فى ان المستفاد منها هو الحكم الظاهري بمفاد القاعدة فقط او الحكم الظاهري بمفاد الاستصحاب فقط او كلا الامرين .

والتحقيق : هو الاول ـ كما اشرنا اليه فيما مضى ـ وذلك لفساد الاحتمالين الآخرين ، « اما الثالث » فتوضيح الفساد فيه ان جعل الحكم الظاهري بمفاد الاستصحاب فى المقام متوقف على لحاظ الطهارة او الحلية مفروغاً عنها من حيث اصل تحققها ومحرزية ذلك التحقق ، وهذا بخلاف جعل الحكم الظاهري بمفاد القاعدة ، فانه متوقف على لحاظهما غير محرزتين ، أما من حيث اصل التحقق فقط ، او من حيث البقاء ايضاً ولا خفاء في تنافي هذين اللحاظين وعدم امكان

اجتماعهما في جعل واحد ، فالمراد من قوله عليه السلام « كل شيء لك طاهر ، او حلال) اما التعبد بهما من حيث البقاء فى فرض محرزية اصل التحقق او يكون التعبد بهما من حيث اصل التحقق فالمجعول على الاول هو الحكم الظاهرى بمفاد الاستصحاب ، والمجعول على الثانى هو الحكم الظاهرى بمفاد القاعدة .

و (اما الثاني) : وهو ارادة الاستصحاب فقط من هذه الاخبار ، فوجه الفساد فيه ، بعده عن مساقها ، ومخالفته لظواهرها ، توضيح ذلك : انك قد عرفت مما تقدم آنفاً ان ارادة بيان قاعدة الاستصحاب وجعل الحكم الظاهري بمفادها يحتاج الى فرض الطهارة او الحلية محرزة التحقق في السابق مشكوكة البقاء في اللاحق حتى يتمحض التعبد فى حيث البقاء وعليه فلو كان المفروض ارادة ذلك كان المناسب ان يقال ما علم بطهارته او حليته فهو طاهر او حلال حتى تعلم انه نجس او حرام ، ولا سبيل الى استفادة هذا المعنى عرفا من العبارات الواردة في تلك الاخبار بل الظاهر منها بملاحظة التقييد بالغاية الواقعة في ذيلها ان ما حكم به فى صدرها من الطهارة او الحلية انما حكم به فى فرض الجهل وعدم احرازها فانه لولا التقييد بالغاية فى الذيل لكان الظاهر من الصدر الاطلاق وكونه مسوقاً لبيان الحكم الواقعى ، ولكن التحديد بغاية العلم بقوله عليه السلام : « حتى تعلم » قرينة على ارادة الحكم الظاهري وان المراد من الموضوع فى الصدر هو الشيء بوصف كونه مشكوك الحكم لا ذات الشيء المرسل عن قيد العلم والجهل بحكمه وقد عرفت ان الاحكام المجعولة على ذوات الاشياء على وجه الارسال وعدم التقييد بالجهل هي احكام واقعية ، فتحصل من ذلك كله ان الاحتمال الثانى وان كان فى حد نفسه لا يستلزم المحذور الا انه مخالف لظاهر الاخبار جداً ، فتعين الاخذ بظاهرها وهو ارادة جعل الحكم الظاهرى بمفاد القاعدة فقط ، ولا يذهب عليك ان الظاهر من

اخبار قاعدة الحل جريانها فى الشبهات الموضوعية فقط على ما حررناه فى مباحث البراءة والاشتغال بخلاف قاعدة الطهارة فان الظاهر من الاخبار اطلاقها واعتبارها فى كلتا الطائفتين من الشبهات .

هذا تمام الكلام بالنسبة الى قاعدتي الحل والطهارة ، يبقى الكلام في بعض ما يستدل به من الاخبار على الطهارة في خصوص المياه ، كقوله عليه السلام : الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر ،(١) ونحو ذلك مما يجرى مجريه ، وانه هل يمكن الاستدلال بها على اعتبار الاستصحاب فى مواردها ام لا وانما يستفاد منها قاعدة الطهارة فقط فالذي يظهر من العلامة الانصاري (اعلى الله مقامه) صحة استظهار اعتبار الاستصحاب منها دون القاعدة عكس الاخبار السابقة ، وهو الاظهر بعد التأمل وستعرف الوجه فى ذلك ، واما احتمال ارادة كونها مسوقة لبيان الحكم الواقعي ، او هو مع الاستصحاب ، او هما مع القاعدة ، او القاعدة مع الاستصحاب فقد ظهر لك فساده مما تقدم فلا نطيل بالاعادة ، وحينئذ فيدور الامر بين كون المراد منها جعل الحكم الظاهري بمفاد القاعدة او جعله بمفاد الاستصحاب ، وقد عرفت تعين الاول في الاخبار المتقدمة الراجعة الى القاعدتين ، واما فى هذه الاخبار فالاظهر كون الامر فيها بالعكس ـ كما اعترف به شيخنا العلامة الانصاري (اعلى الله مقامه) ـ والوجه في ذلك انك قد عرفت فيما مضى ان جعل قاعدة الاستصحاب وبيان الحكم الظاهري بمفاده محتاج الى اعمال مؤنة زائدة وهى فرض المستصحب محرز التحقق بحسب حالته السابقة ومشكوك البقاء بحسب حالته اللاحقة ، والتعبد بالحكم الظاهري من حيث البقاء والاخذ بالحالة السابقة ، وقد عرفت انه لما لم يكن فى الاخبار المتقدمة الدالة على القاعدتين ما يدل على هذه العناية الخاصة حملناها

(١) الوسائل الباب ١ من ابواب الماء المطلق الحديث ٢

على ارادة القاعدة دون الاستصحاب ، واما في المقام فحيث استفدنا طهارة المياه حكماً واقعياً بحسب خلقتها الاصلية الاولية من الآيات والاخبار كقوله تعالى : « وانزلنا من السماء ماءاً طهوراً » (١) والنبوى المشهور : « خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه » (٢) وغير ذلك مما دل على طهارة المياه حكماً واقعياً ولا يوجد في المياه ماء يكون نجساً بحسب خلقته الاولية وحالته الاصلية وانما تعرضه النجاسة فلا نحتاج في استظهار اعتبار قاعدة الاستظهار من مثل قوله عليه السلام : (الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر) الى اعمال مؤنة زائدة والتصريح بكون الموضوع هو الماء المفروض احراز طهارته سابقاً المشكوك بقاءه ، لأن اصل تحقق الطهارة في كل ماء في نفسه قد احرز بالقرائن الخارجية من الكتاب والسنة ، فلا مانع حينئذ من كون المراد من المحمول في هذه القضية هو الحكم الظاهري المجعول بلحاظ حالة البقاء فان الرواية حينئذ بمثابة ان يقال : الماء الذي هو طاهر واقعاً بحسب خلقته الاصلية مالم يحدث فيه النجاسة طاهر ظاهراً عند الشك في بقاء تلك الطهارة حتى تعلم بحدوث النجاسة فيه ، فان استفادة هذا المعنى من الرواية لا يحتاج الى تكلف بعد الالتفات الى تلك القرينة الخارجية . نعم ، على هذا التقدير لا بد من تخصيص هذه القاعدة الاستصحابية في باب المياه باخراج موردين من موارد الشك في طهارة الماء ونجاسته ، (الاول) : ما اذا تبدل الحالة الاصلية اعني الطهارة الى الحالة العرضية وهي النجاسة ، ثم وجد منشأ للشك في بقاء تلك النجاسة وزوالها ، كما اذا تغير الماء باوصاف النجاسة ثم زال التغير بنفسه وشك في زوال تلك النجاسة بذلك وبقائها ، فان مقتضى الاستصحاب في مثل الفرض هو الحكم بالنجاسة لا الطهارة لأن الحالة السابقة الاصلية قد انتقضت بالعلم بالنجاسة

---

(١) سورة الفرقان آية خمسين (٢) الوسائل الباب - ١ - من ابواب الماء المطلق الحديث ٧

« الثانى » : ما اذا تبدل الحالة الاولية بحالة اخرى كما فى الفرض المتقدم ثم طهر الماء ثم شك في عروض النجاسة له وزوال تلك الطهارة العارضة ، فان الا ستصحاب فى مثل الفرض وان كان يقضى الطهارة الان هذه غير تلك الطهارة الاصلية المأخوذة في موضوع التعبد الاستصحابي فى خصوص هذه الاخبار ، فلا بد فى استصحابها من التعويل على سايرادلة اعتبار الاستصحاب فاستصحاب الطهارة الاصلية بمقتضى هذه الأخبار مختص بما عدى هاتين الصورتين ، ولا يبقى لها الاصورة واحدة وهي ما اذا شك في طرو النجاسة للماء وتبدل حالته الاصلية بحالة اخرى موجبة للنجاسة اما بشبهة حكمية او شبهة موضوعية هذا ولا يخفى عليك انه لا ينبغي ان يجعل ذلك اي التخصيص بالصورتين اشكالا على ما استظهره شيخنا العلامة الانصاري «قدس سره» من هـذه الروايات من كونها مسوقة لبيان قاعدة الاستصحاب فقط ، بل لزوم التخصيص بالصورتين مؤيد لأرادة الاستصحاب دون القاعدة ، فانه لو اريد منها قاعدة الطهارة لم يبق لها مورد الا نادراً لما عرفت من جريان الاستصحاب في الصور الثلث ، وقد حقق في محله تقدم الاصول المحرزة على الاصول المحضة ، فاذا فرض جريان الاستصحاب لم تصل النوبة الى قاعدة الطهارة ، نعم يكون للقاعدة محل في فروض نادرة فى المياه كما اذا فرض تعدد الحالات العارضة من الطهارة والنجاسة وفرض عدم العلم بالمتأخرة منها ، وكيف كان فبالتقريب المذكور يوهن ارادة القاعدة من هذه الاخبار لكون ذلك موجبا لحمل العموم فى تلك الاخبار على الفروض النادرة .

هذا وقد تحصل مما ذكر ان ما أفاده العلامة الانصارى « اعلى الله مقامه » من كون المراد من الروايات ارادة جعل استصحاب الطهارة فى باب المياه دون قاعدة الطهارة هو الاقوى .

هذه جملة ما يمكن ان يستدل به على اعتبار الاستصحاب عموماً أو خصوصاً وقد عرفت ان العمدة منها هي السيرة العقلائية والصحيحتان الاوليان لزرارة ومكاتبة القاساني ايضاً على الاقوى المؤيدة بساير الاخبار التي قدمناها ، فلا ينبغي بعد ذلك التأمل بوجه في اعتبار الاستصحاب ، نعم ، يقع الكلام حينئذ في مقدار مفادها بعد تعين إرادة الاستصحاب منها فقط وستقف على ماهو الحق في المقام .

اما وجه تعين إن المراد من الاخبار خصوص الاستصحاب بالمعنى المصطلح فلما عرفت من سقوط احتمال الخلاف ووهنه اما في الصحاح فلظهور الجمل الناهية عن نقض اليقين بالشك في امور ثلاثة لا تناسب بل لاتلتئم الا مع الاستصحاب فقط بمعناه المصطلح المبحوث عنه ، (الاول) : اجتماع اليقين والشك في زمان واحد ، (الثاني) : سبق زمن المتيقن على زمن المشكوك ، (الثالث) : اتحاد متعلق الشك واليقين ذاتا ، وبهذه الخصوصيات الثلاث المستفادة من هذه الصحاح ينحصر مفادها في ارادة الاستصحاب الاصطلاحي ولا تشمل شيئاً من القواعدة الثلاث المتقدمة في مبدأ البحث : وهي قاعدة المقتضي والمانع بالوجوه المحتملة فيها ، وقاعدة الشك الساري ، وقاعدة استصحاب القهقري ، اما (الاولى) فلا ختلاف متعلق اليقين والشك فيها ، فان اليقين هناك متعلق بوجود المقتضي والشك راجع الى وجود المانع ، وقد عرفت ان الروايات ظاهرة في خلاف ذلك . واما (الثانية) فلا ختلاف زماني الشك واليقين فيها ، وقد عرفت ان الظاهر من الروايات هو الاتحاد . واما (الثالثة) فلتقدم زمن المشكوك فيها على زمن المتيقن ، وقد عرفت إن الظاهر منها هو العكس ، فتعين ارادة الاستصحاب فقط من تلك الروايات وقس علي ما ذكر قوله عليه السلام في رواية محمد بن مسلم : « فان الشك لا ينقض اليقين

او فان اليقين لا يدفع بالشك(١) بعد الاغماض عن المناقشة فيها بما عرفت وقوله عليه السلام : « اليقين لا يدخل فيه الشك » في مكاتبة القاساني ، فان حال هذه حال تلك الاخبار فى الظهور المذكور بل وكذلك الكلام فى الاخبار الخاصة فانها عند التأمل فيها لا يوافق ظاهرها مع شيء من تلك القواعد وانها لا تنطبق على مواردها الا بارادة الاستصحاب بالمعنى المصطلح ، فلاحظ وتأمل .

اذا عرفت هذا كله فاعلم انه يقع الكلام حينئذ في مقدار مفاد هذه الاخبار العامة والخاصة وانها هل يستفاد منها اعتبار الاستصحاب مطلقاً - كما ذهب اليه جماعة من العلماء ، بل ينسب الى المشهور - او فى خصوص ما اذا كان الشك فى البقاء مستنداً الى جهة المزيل وناحية الرافع مطلقاً سواء كان الشك فى وجوده او رافعية الموجود من جهة الشبهة الحكمية او الموضوعية وسيأتى تفصيل الكلام فيها واجمال القول فى ذلك على ما يقتضيه التأمل .

والتحقيق : فى مفاد تلك الاخبار تعين الوجه الثانى الذي ابدعه المحقق الخوانساري واختاره العلامة الانصارى ، وتبعه غير واحد من الاعلام ، منهم شيخنا الأستاذ العلامة المحقق النائيني ﴿ قدس الله تعالى اسرارهم ﴾ وهو القول باختصاص الحجية بما اذا كان الشك من ناحية المزيل بعد احراز المقتضى بمعنى احراز استعداد المستصحب للبقاء والاستمرار لو خلى وطبعه فى عمود الزمان الذي يشك فى بقاءه فيه ، ومثال ذلك واضح لا يحتاج الى البيان ، واما وجه الاختصاص وتوضيحه فهو ان الاخبار الخاصة الواردة فى المقام التي اشرنا الى بعضها فى ما تقدم تشهد بقرينة مواردها بالاختصاص المذكور بلا خفاء ، فان الطهارة الحدثية والخبثية ونحوها

---

(١) البحار ج ٢ الطبع الحديث الباب ٣٣ الحديث ٢

من موارد الاخبار الخاصة امور ، قد احرزت من ادلتها قابليتها واستعدادها للبقاء مدى الدهر لولم يطرأ عليها ما يزيلها ويرفعها .

« واما الاخبار العامة » فمنها مكاتبة القاساني المتضمنة لقوله عليه السلام : اليقين لا يدخل فيه الشك) التي قد عرفت قوة ظهورها في اعتبار الاستصحاب قاعدة عامة فليس في الالفاظ الواقعة فيها ما يستظهر منه اختصاص الاعتبار بموارد الشك في الرافع ، فهي مع قطع النظر عن موردها مطلقة شاملة لموارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضى واما موردها فهو من موارد الشك في الرافع بناءاً على ان المراد من اليقين والشك فيها اليقين والشك المتعلقان بالامر العدمي - كما هو الظاهر وهو عدم دخول رمضان او شوال ، واما بناءاً على ان المراد منهما اليقين والشك المتعلقان بالامر الوجودي الخارجي - كتحقق شعبان اورمضان وبقاؤهما - او التشريعي - كاستحباب الصيام او وجوبه مثلا - كان المورد من موارد الشك في المقتضى لانطباق ضابطه عليه ، الا ان يدعي ان امثال هذه من الشك في تحقق الرافع مسامحة ، وكيف كان فلو لم نقل بظهور هذه المكاتبة في كون موردها من موارد الشك في الرافع ، فلا ظهور لها ايضاً في كون موردها من موارد الشك في المقتضى لتعدد الاحتمالات المتساوية ، وعلى كل حال فهي في نفسها مطلقة وشاملة لموارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضى كلتيهما ، ولا بد في تقييدها بموارد الشك في الرافع من التشبث بظواهر سائر الاخبار العامة فنقول ان ما عدى المكاتبة من الاخبار العامة الناهية عن نقض اليقين بالشك فهي ظاهرة في الاختصاص بخصوصية في لفظ النقض واسناده الى اليقين ، توضيح ذلك : ان النقض في اللغة ضد الابرام وهو حل الشيء المبرم المفتول ، ومعنى نقض الغزل هو حله بعد فتله وابرامه وحيث انه من المقطوع عدم استعمال اللفظ في المقام في ذلك المعنى

الاصلي الحقيقي بل انما استعمل في معنى آخر بنحو التشبيه والاستعارة والتناسب اللازم بين المعنى المراد وبين المعنى المستعار منه اللفظ يقتضي ان يكون بينهما شبه وتناسب ظاهر : يصحح الاستعارة في نظر العرف فلا بد في المقام ان يكون المراد من لفظ النقض معنى يكون له شباهة ظاهرة بالمعنى الحقيقي وهو الابرام ، وذلك المعنى ليس الا رفع اليد في مقام العمل عن ترتيب الاثر على اليقين السابق فان كان المستصحب ومتعلق اليقين مما احرز استعداده للبقاء فى حد نفسه اي ما لم يعرض الرافع ، فحيث ان فى مثله تلازم اقتضائي بين تحقق الشيء وبقاءه فى حد نفسه ، فلا محالة يكون هنا تلازم اقتضائي بين اليقين باصل التحقق وبين اليقين ببقاء ذلك المتحقق فكان الامرين في كل من اليقين والمتيقن مبرمان ومفتولان بحيث كأنهما امر واحد ، وحيث ان اليقين الطريقي بشيء يقتضى الجري العملي على طبقه وترتيب آثار متعلقه فاليقين السابق يقتضي الجرى العملي على طبق متعلقه من حيث اصل التحقق ومن حيث البقاء معاً فترتيب الآثار عليه من حيث تعلقه باصل التحقق وعدم ترتيب الآثار عليه من حيث تعلقه بالبقاء بمجرد الشك فى عروض الرافع كانه نقض وحل وتفكيك بين اجزاء شيء واحد ، ولا خفاء فى حسن استعارة لفظ النقض لهذا المعنى فى مثل هذا الفرض ، وهذا بخلاف ما اذا لم يحرز استعداد المستصحب للبقاء فى حد نفسه ، فانه لا تلازم فى مثله بين اصل التحقق وبين بقاءه حتى اقتضاءاً ، فلا تلازم بين اليقين باصل التحقق وبين اليقين بالبقاء كذلك بل لا يقتضى اليقين باصل التحقق فى مثله الا الجرى العملي وترتيب آثار اصل التحقق عليه فقط ، واما ترتيب آثار البقاء فلا مقتضى له فى مثله فى حد نفسه فالتفكيك في مثله فى الجري العملي بين الحيثيتين لا يستلزم التفكيك فيما يقتضيه شيء واحد بل جري عملي من حيثية لوجود المقتضى له وترك

للجري العملي من حيثية اخرى ، لعدم المقتضى له ففي مثله ما كان مقتضياً للجري العملي وهو اليقين باصل التحقق لم يرفع اليد عنه وما كان مقتضياً للجري العملي من حيث البقاء وهو اليقين بالبقاء لم يكن موجوداً بنحو حتى اقتضاه حتى ترفع اليد عنه واسناد عدم ترتيب الاثر من حيث اليقين بالبقاء المفروض انتفاءه الى اليقين باصل التحقق لا حسن فيه عرفا - كما هو واضح - فلا محيص عن كون موارد الشك في المقتضى خارجة عن مفاد هذه الاطلاقات ، و (بعبارة اخرى) واضحة استعارة لفظ النقض للمعنى المراد من تلك الروايات وهو رفع اليد عن اليقين السابق من حيث الجري العملي شاهد على ان التعبد الاستصحابي المراد بيانه من تلك الاخبار انما هو في موارد يصح ويحسن استعارة لفظ النقض لرفع اليد عن اليقين السابق وهذا لا يكون الا اذا كان اليقين المسند اليه النقض هو اليقين المبرم المستحكم بلحاظ الاثر من جهة اقتضاءه للجري العملي على مقتضاه وترتيب آثار المتيقن عليه من ناحيتين ناحية اصل التحقق وناحية البقاء ، وهـــذا المعنى لا يستقيم الا فيما اذا كان المتيقن شيئاً احرز استعداده للبقاء في حد نفسه عمود الزمان الذي يشك في بقائه فيه ، حيث ان اليقين المتعلق بمثل ذلك كما يقتضي الجرى العملي على وفقه وترتيب آثار المتيقن عليه من حيث اصل التحقق كذلك يقتضي الجري على مقتضاه من حيث البقاء ، وذلك لأن اليقين باصل التحقق في مثل هذا الفرض ملازم لليقين بالبقاء والاستمرار لولا المزيل فكان اليقين من حيث اصل التحقق مبرم باليقين من حيث البقاء ، وحينئذ يصح النقض بمعناه الاستعاري ويكون المراد من نقض اليقين حل الحيثيتين وتفكيكهما بالجري العملي على وفق اليقين السابق من حيث اصل التحقق فقط ، مع انه كان يقتضي الجري العملي على وفقه من حيث البقاء ايضاً ، فمقتضي النهي هو عدم هذا التفكيك والتفصيل

بين الحيثيتين بمجرد احتمال طرو المزيل والرافع للمتيقن ، وهذا كله بخلاف ما اذا كان المتيقن شيئاً لم يحرز استعداده للبقاء طول الزمان المفروض واحتمل انعدامه فيه من غير ناحية المزيل ، فانه لا يصح اسناد النقض الى اليقين واستعارته لرفع اليد عنه فى مثل هذا الفرض حيث انه لا يكون لمثل هذا اليقين ابرام من الجهتين مصحح لاسناد النقض اليه بلحاظه ، لعدم اقتضائه إلا الجري العملي وترتيب الاثر عليه من حيث اصل التحقق فقط ، فهو بلحاظ البقاء شيء منعدم فى حد نفسه ، ولازم ذلك كون ذلك اليقين السابق منتقضا ومنحلا بنفسه ، فلا تصل النوبة الى النقض الذي هو فعل اختياري . نعم ، لو كان المفروض قيام قرينة قطعية على ارادة الشارع في تلك الاخبار جعل التعبد الاستصحابي مطلقاً حتى فى موارد الشك فى المقتضى ، لكان اللازم الالتزام بذلك بمقتضى القرينة المفروضة وان كان وجه استعارة لفظ النقض حينئذ مختفياً لنا واما مع فقدها كما هو المفروض ، فلفظ النقض ظاهر فى اختصاص الاعتبار بموارد الشك فى الرافع .

ومما ذكرناه ظهر لك عدم الحاجة الى تقدير المتيقن في مورد الاسناد ليكون النقض فى الحقيقة مسنداً اليه كما يظهر من كلمات شيخنا العلامة الانصارى (قدس سره) وذلك لما عرفت من صحة اسناد النقض المنهى عنه الى نفس اليقين وحسنه ، حيث انه بلحاظ اقتضائه للجري العملى من الحيثيتين يكون شيئاً مبرماً قابلا لاسناد النقض اليه وان كان اسناد النقض الى المتيقن ايضاً بمكان من الامكان ، بداهة : كون المتيقن المحرز استعداده للبقاء طول زمان الشك امر مبرم ملتئم حيث تحققه بحيث بقائه وهما متلازمان غير منفكين إلا من جهة طرو المزيل ، لان ما يقتضي الحدوث فيه مقتضى لبقائه فى حد نفسه لو خلى وطبعه ، ومعنى نقضه حينئذ حله بتفكيك الحيثيتين . وترتيب الاثر المترتب عليه من حيث اصل التحقق فقط ، واهمال ذلك من

حيث البقاء ومقتضى النهي عن ذلك هو عدم الفرق بين اصل التحقق والبقاء ولزوم الجري العملي على مقتضى ذلك المتيقن من الجهتين .

والحاصل : انه لا فرق فيما ذكرناه من ان الخصوصية المطوية في لفظ النقض تدعو الى اختصاص هذه الاخبار المتضمنة له بما اذا كان الشك في الرافع دون المقتضى بين ان يكون النقض مسنداً الى اليقين كما هو ظاهر الأخبار او الى المتيقن . نعم ، لا وجه للثاني المحوج الى الاضمار بعد صحة الاول المستغنى عنه .

فتلخص مما ذكرناه ان المندرج تحت العمومات الدالة على اعتبار الاستصحاب خصوص ما اذا كان الشك في ناحية المزيل ، وأما الموارد التي احرز فيها عدم الاقتضاء أي عدم استعداد المستصحب للبقاء في حد نفسه او شك فيها في ذلك فهي خارجة عن ظواهر العمومات قطعاً والشك في الاقتضاء وعدمه موجب لكون الشبهة مصداقية بالنسبة الى تلك العمومات ، فلا يمكن التمسك بها حينئذ ، وقد تقدم ان المقدار المتيقن من بناء العقلاء على الجرى العملى على طبق الحالة السابقة انما هو هذا المقدار الذي استظهرناه من الاخبار .

ثم لا يخفى عليك : انه وان لم يقع لفظ النقض في الفتوى المتقدم في الاخبار المطلقة على احد النقلين بل الواقع فيه « فان اليقين لا يدفع بالشك » إلا انه من الواضح ان استعارة لفظ الدفع للمعنى المراد فيها ، وهو رفع اليد عن اليقين السابق بالشك اللاحق بعدم ترتيب آثار البقاء لا مصحح لها ايضاً إلا فيما اذا كان في اليقين السابق اقتضاء للجرى العملي على طبق البقاء ايضاً حتى يدفع ذلك ويمنع عنه بالشك في ناحية المزيل ، وهذا لا يكون إلا فيما اذا كان المتيقن مما احرز التلازم بين حدوثه وبقائه في نفسه أى لولا طرو مايزيله ، ولا يخفى عليك ايضاً ان ما اوضحناه من الوجه المصحح لاستعارة لفظ النقض أو الدفع للمعنى المراد في تلك

الاخبار لا مجرى له الا في موارد الاستصحاب ، واما في موارد قاعدة اليقين التي يفرض فيها تعلق الشك بعين ماتعلق به اليقين السابق الذى لا يكون الا مع فرض زوال اليقين ، بحيث انه لا وجود لليقين فعلا حتى يقتضي الجرى على طبقه وعدم اقتضاء ما كان منه في السابق إلا الجرى على طبقه ما دام موجوداً فلا مصحح لاستعارة اللفظين فيها بوجه على ما هو واضح ، وهذا موهن قوى آخر ، لكون المراد في تلك الاخبار أو في خصوص العلوى اعتبار قاعدة اليقين فقط او هو مع اعتبار الاستصحاب فلا تغفل ، ولا يخفى عليك ايضاً ان ما تقدم من الوجه المصحح لاستعارة اللفظين للمعنى المراد منهما في تلك الاخبار امر لا يرتبط بخصوصية وصف اليقين وكونه أمراً قوياً في مقابل وصفى الظن والشك - كما يظهر من المحقق صاحب الكفاية وغيره (قدس الله اسرارهم) - بل انما هو امر مبني على التلازم الاقتضائي بين الاحراز المتعلق باصل التحقق وبين الاحراز المتعلق بالبقاء ، للتلازم الاقتضائي بين اصل التحقق وبين البقاء في نفس المحرز سواء فرض احرازه باليقين الوجداني او الحجة الشرعية التي اقيمت مقامه في الطريقية والكاشفية فاليقين وان كان مأخوذاً فى تلك الاخبار فى موضوع التعبد الاستصحابى إلا انه قد اخذ فيه بنحو الكاشفية أي بما انه مصداق من مصاديق مطلق الكاشف والمحرز ، وهذا هو المعنى الصحيح لاخذ اليقين فى الموضوع بنحو الكاشفية الذي تقوم معه الطرق والامارات مقامه بمجرد ادلة اعتبارها على ما اوضحناه فى محله ، وعليه فلا ينبغي الاشكال فى جريان الاستصحاب فى موارد احراز الحالة السابقة بالطرق الشرعية من دون حاجة الى تكلف اصلا على ما سنتعرض له فى بعض التنبيهات (انشاء الله تعالى) .

ثم انه بعد ما اتضح لك مما تقدم وجه ماهو المختار من التفصيل فى اعتبار

الاستصحاب بين موارد الشك فى المقتضى وموارد الشك فى الرافع يتضح لك فساد كل ما يستدل به لسائر الاقوال فى المسألة فلا حاجة لنا الى التعرض لها وبيان فسادها تفصيلا ، وينبغي صرف عنان الكلام الى بيان الضابطة لتمييز موارد الطائفتين ، فنقول : ان المستصحب اما ان يكون من الامور الخارجية او من الامور التشريعية ، وعلى التقديرين اما ان يكون امراً وجودياً او عدمياً ، اما الاعدام سواء كانت اعدام الأمور الخارجية او اعدام الامور التشريعية كلية كانت او جزئية ، فلا خفا فى ان الشك فيها شك فى الرافع لا محالة عقلا وعرفا ، بداهة : استمرار عدم كل ممكن حادث لو خلى ونفسه ما لم تتحقق علة الوجود الرافع له واما الامور الوجودية فالخارجية منها تكون معرفة اقتضائها وتشخيص مقدار استعدادها للبقاء موكولة الى نظر العرف وتشخيصه ، وليس لذلك ضابط مطرد ، لاختلاف الموضوعات الخارجية فى ذلك غاية الاختلاف فانك ترى استعداد بعض الاشياء للبقاء بحسب الطبع لولا المزيل ازيد من مأة سنة مثلا ، وعدم استعداد بعضها للبقاء الا ثلاثة ايام او اقل وترى المتوسطات مختلفات غاية الاختلاف ، فالمدار على تشخيص العرف ، واما التشريعية منها فاما ان تكون من الاحكام الوضعية او تكون من الاحكام التكليفية ، وعلى التقديرين (فتارة) يفرض تعلق الشك فيها بالحكم الجزئي وتكون الشبهة حينئذ موضوعية ، و (اخرى) يفرض تعلقه بالحكم الكلي وتكون الشبهة حينئذ حكمية فهذه اقسام اربعة للمجعولات الشرعية التي ينبغي بيان ضابطة لها تفترق بها موارد الشك فى المقتضى عن موارد الشك فى الرافع ، فنقول :

اما الشبهة الموضوعية فالضابط لموارد الشك فيها ان يكون الحكم منشأ بنحو القضية الحقيقية معلقاً على فرض وجود ما اخذ فى موضوعه من الامور الزمانية من غير تقييد ذلك الموضوع بزمان خاص ، ومن غير تقييده بعدم ما اخذ موضوعا لضد

ذلك الحكم او نقيضه ، ففي مثله لا محالة يكون الحكم المنشأ بعد تحققه وفعليته بفعلية ما اخذ في موضوعه ، مما يبقى بنفسه مالم يعرض وجود ما اخذ في موضوع ضد ذلك الحكم او نقيضه فكل حكم قد انشأ بهذا النحو فهو بعد تحققه وفعليته بفعلية ما اخذ في موضوعه يكون الشك فى بقائه مستنداً لا محالة الى الشك فى تحقق مايزيله من دون فرق فى ذلك بين كون المستصحب حكما وضعياً او حكما تكليفياً . اما (الاول) فكالطهارة بقسميها والحدث والنجاسة فان كلا منها مجعول على نحو القضية الحقيقية معلقاً على فرض وجود الامر الزمانى من المسحتين والغسلتين مثلا فى الطهارة الحدثية والغسل فى الكر مثلا فى الطهارة الخبثيـــة والنوم والاغماء مثلا في الحدث واصابة النجس مثلا في النجاسة ، فان المستفاد من الشرع ان مثل هذه الاحكام الوضعية المعلقة على هذه الامور الزمانية تتحقق بتحققها وتبقى الى ان يوجد ما يزيله وهو الموضوع الزمانى المعلق عليه ضد ذلك الحكم او نقيضه ، فاذا تحقق النوم مثلا حكم بتحقق الحدث وهو قابل للبقاء الى ان يحدث المزيل وهو المطهر الشرعى من الوضوء والغسل وغير ذلك ، واذا تحقق الغسل والمسح مثلا على الوجه المعتبر شرعاً فى حصول الطهارة حكم بتحققها وبقائها الى ان يتحقق المزيل لها من النوم ونحوه وكذلك الكلام في الطهارة الخبثية والنجاسة واما (الثاني) فكوجوب الصيام ، او التمام المعلق على كون المطلق حاضراً من غير تقييده بزمان خاص ، ولا بعدم عروض ما اخذ فى موضوع وجوب القصر او الافطار ، بل هذا هو الشأن فى جميع التكاليف الشرعية المنشأة على العناوين الأولية معلقة على تحققات موضوعاتها مع انشاء ما يضادها او يناقضها بنحو القضية الحقيقية معلقة على العناوين الثانوية العارضة عليها : من الضرر ، او الحرج ، او الاضطرار ، او نحو ذلك ، ومن موارد الشك فى الرافع : الشك فى امتثال كل حكم ايجابي ، واستحبابي ثابت شرعا ، فان الامتثال رافع ومزيل له . واما لو

كان الحكم وضعياً كان او تكليفياً معلقاً على زمان خاص بحيث كان لقطعة خاصة من الزمان دخلا فى موضوع ذلك الحكم وترتبه عليه ، كوجوب الصوم المعلق على تحقق نهار رمضان المغيي بالليل ، او وجوب الصلوة المعلق على وقت خاص كما بين الطلوعين وما بين الزوال والغروب ، وكذلك سايرالموقتات الشرعية المحدودة بزمان خاص المغياة بغاية مخصوصة فالشك فى بقائه بعد تحققه يتصور على وجهين :

(الاول) - ان يشك فى بقائه مع احراز عدم تحقق الغاية وهي منتهى الزمان الخاص لاحتمال طرو شيء مما يزيل الحكم الوضعي او يسقط الحكم التكليفي كما اذا شك فى بقاء وجوب الصوم في اثناء النهار لاحتمال طرو المرض ، او السفر ، او غير ذلك من المسقطات ، فيندرج هذا الوجه في القسم الاول - وهو الشك فى الرافع - ويكون الاستصحاب جارياً فى مثل الفرض ، لاحراز استعداد المستصحب للبقاء فى حد نفسه الى تحقق الغاية .

(الثاني) - ان يشك فى بقائه من جهة الشك فى تحقق منتهى الزمان المأخوذ فى موضوع الحكم الموجب لانتهاء الحكم بانتهاء موضوعه ، وعليه فـ (تارة) يكون الشك فى البقاء من جهة الشبهة الموضوعية ، كما اذا علم بان استتار الشمس وغيبوبة قرصها غاية لوجوب الصوم شرعاً ولكن شك فى بقاء هذا الحكم من جهة الشك فى استتار القرص وعدمه ، (اخرى) : يكون الشك فى البقاء من جهة الشبهة الحكمية ، كما اذا علم بان جوب الصوم مثلا قيد شرعاً بالغروب ولكن لم يعلم المرادمن انه هل هو استتار الشمس او ذهاب الحمرة ، وذلك اما لفقد النص ، او اجماله ، ففي هاتين الصورتين من الوجه الثاني يكون الشك شكا فى المقتضى ، لعدم احراز استعداد المستصحب للبقاء فى زمن الشك لو خلى وطبعه ، فلا يجري الاستصحاب لاحتمال تحقق الغاية وانصرام موضوع القضية المتيقنة وانصرام الحكم بانصرامه ،

فيحتمل حينئذ ان يكون الاخذ بالحالة السابقة من إسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر ، فيكون التمسك بعمومات الاستصحاب في مثله تمسكاً بالعام في الشبهات المصداقية ، فان الحكم بالبقاء في مورد الاستصحاب متوقف على انحفاظ الموضوع ، وهو غير محرز في الصورتين ، فلا تشملها ادلة الاعتبار - كما عرفت -

هذا والذي يظهر من بعض القائلين باعتبار الاستصحاب في خصوص الشك في الرافع - كشيخنا الاستاذ العلامة النائيني (قدس سره) - اندراج هاتين الصورتين او خصوص الاولى في موارد الشك في الرافع ، وهو خلاف التحقيق ، لما عرفت من ان الشك في وجود الغاية . او كون ما هو الموجود غاية من جهة الشبهة الحكمية ، او المصداقية شك في اقتضاء الحكم المغيى بها واستعدادها للبقاء الى زمان الشك ، هذا مضافاً الى احتمال تبدل الموضوع فلا تشمله الاخبار وادلة الاعتبار .

نعم ، قد عرفت ان الشك في بقاء الحكم المغيى بغاية لو كان مستنداً إلى غير جهة الغاية ، بل كان ناشئاً عن احتمال طرو المزيل او المسقط في اثناء الزمن المضروب لذلك الحكم كان الشك حينئذ في ناحية الرافع وجرى فيه الاستصحاب .

ثم ان الشك الناشيء من ناحية الرافع يتصور من وجوه ، لانه اما ان يكون الشك في تحقق الرافع ووجود المزيل بعد تشخيصه بعنوانه وحكمه ، كما اذا شك في بقاء الطهارة الحدثية لاصل الشك في تحقق النوم الناقض لها شرعاً ، واما ان يكون الشك في رافعية ماهو الموجود ، بعد تشخيص الرافع بعنوانه وحكمه وهذا (تارة) يكون لاجل الشك في صدقه وانطباقه على ما هو الموجود وتكون الشبهة ح مصداقية خارجية ، وهذا كما اذا شك في بقاء الطهارة من جهة خروج رطوبة مشتبه بالبول الذي ثبت ناقضيته ، او الوذي الذي ثبت عدم ناقضيته مثلا ، و (اخرى) : يكون لاجل تردد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له وبين مالا يكون رافعاً له وتكون

الشبهة ايضاً مصداقية خارجية ، كما اذا اشتغلت ذمة المكلف بفائتة مرددة بين الظهر والمغرب مثلا فصلى احدى الصلاتين ، او ترددت النجاسة الثوب مثلا بين مايحتاج فى ازالتها الى الغسل مرتين وبين ما يكفي فيها الغسل مرة بعد فرض الغسل مرة و (ثالثة) يكون الشك فى رافعية ماهو الموجود لاجل الشبهة الحكمية ، اما لفقدان النص ، كما اذا فرض خروج المذي بعد الطهارة وشك فى بقائها من جهة الشك في ناقضية المذي شرعاً لفقدان النص ، او لاجمال النص لشبهة مفهومية مفروضة فى العنوان الواقع فى الدليل المثبت للرافعية ، كما اذا فرض العنوان الواقع فى الدليل لفظ النوم وشك فى مفهومه لغة وانه هل يصدق على الخفقة أم لا وفرض تحقق الخفقة بعد الطهارة او لتعارض النصين لو بنى على تساقطهما كما اذا تعارض الدليلان فى ناقضية الرعاف للطهارة أو فى نجاسة بول الخفاش وفرض تحقق الرعاف بعد الطهارة الحدثية او فرض اصابة بول الخفاش بعد تحقق الطهارة الخبثية ، فان اقتضاء المستصحب واستعداده للبقاء فى حد نفسه فى زمن الشك محرز فى جميع هذه الصور واليقين المتعلق به مقتضى للجري العملي عليه بقاء كما اقتضاه من حيث اصل التحقق فيتم الوجه المصحح لاستعارة لفظ النقض فى الجميع مع انحفاظ الموضوع ، فتشملها ادلة الاعتبار هذا كله في الشبهات الموضوعية والأحكام الجزئية .

واما الشبهات الحكمية والشكوك المتعلقة بالاحكام الكلية فمنشأ الشبهة فيها (تارة) تكون احتمال طرو النسخ و (واخرى) : انتفاء شيء يحتمل دخل وجوده فى موضوع الحكم او حدوث شيء يحتمل دخل عدمه فيه :

فعلى (الاول) لا اشكال بل لا خلاف بل يمكن دعوى الضرورة على اعتبار الاستصحاب فيها والبناء على عدم النسخ فيتمسك به المجتهد ويفتي بمقتضاه ، وربما يقال : ان بناء المجتهد على عدم النسخ فى الاحكام انما هو لأجل التعويل على

الاطلاق الازمانى فى ادلتها ، او على دليل عام منفصل وسيجىء التعرض لذلك وبيان فساده فى بعض التنبيهات « ان شاء الله تعالى » والاشكالات التي سنتعرض لها فى جريان الاستصحاب فى الشق الثانى من الشبهات الحكمية من احتمال تبدل الموضوع وكون الشك في المقتضى وانتفاء الاثر العملي الخارجي وعدم تصور يقين المجتهد بفعلية الحكم وشكه فى بقاء ما تيقن به بالنظر الى فعليات الاحكام كلها منتفية في المقام ، نظراً الى ان ما يستصحب فى مواردا حتمال النسخ انما هو الوجود الاعتباري القانونى للاحكام الكلية ، وهو مما لا خفاء في كونه بنظر العرف مما يبقى لو خلى ونفسه مالم يعرض جعل قانون آخر يرفعه ، ولا نظر فى استصحاب قانونية ذلك القانون الى ما اخذ فى موضوع ذلك الحكم حتى يكون المورد من موارد احتمال تبدل الموضوع ، نظراً الى ماهو الحق ، من ان النسخ وان كان رفعا ظاهراً الا انه دفع فى الواقع وتبدل للموضوع ، لاستحالة البداء بمعناه الحقيقي فى حقه تعالى كما لا نظر فى استصحاب الحكم بما انه قانون الى مواطن فعليات ذلك الحكم حتى يقال ان ما تحقق من تلك الفعليات قد انصرمت ومالم يتحقق لم يتحقق بعد فاين اليقين بفعلية الحكم والشك فى بقائه ، كما انه يكفى فى صحة التعبد بهذا الاستصحاب وعدم لغويته جرى المجتهد على طبقه عملا وعمله هو الافتاء بمفاده ، وكيف كان فلا ينبغي الاشكال فى اعتبار الاستصحاب فى مورد الشك فى النسخ بعد الاتفاق على اعتباره فى الجملة حتى على مذهب من انكر اعتباره في الشبهات الحكمية ـ كالمحدثين (قدس الله اسرارهم) ـ وعلى « الثانى » :وهو ما اذا كان منشأ الشك في بقاء الحكم الكلي احتمال تبدل الموضوع لاجل انتفاء شيء يحتمل دخل وجوده في موضوع الحكم ، او وجود ما يحتمل دخل عدمه فيه مع فرض القطع ببقاء ما هو المجعول على كل تقدير وعدم نسخه ـ وهـــذا كما اذا شك المجتهد فى بقاء كل ماء تغير باوصاف

النجس وزوالها بعد زوال التغير من عند نفسه من دون اتصاله بالمعتصم ، لاحتمال دخالة التغير حدوثاً وبقاءاً في النجاسة كذلك ، واحتمال كفاية حدوث التغير في حدوث النجاسة وبقاءها مالم يطهر بالطرق المقررة للتطهير ، وكما اذا فرض شكه فى بقاء طهارة المتيمم الواجد للماء فى اثناء الصلاة لأجل الشك واحتمال ان عدم الوجدان موضوع حدوثاً وبقاءاً للطهارة كذلك الى ان تتم الصلاة ، واحتمال كفاية حدوثه فى حدوثها وبقائها الى ان تتم ، وعلى هذا القياس سائر الامثلة - ففى المثالين مثلا يستصحب المجتهد النجاسة في الاول والطهارة في الثانى حكماً كلياً ، ويفتي به بعد البناء على جريان الاستصحاب فى مثل هذه الشبهات ، فقد وقع الخلاف في اعتبار الاستصحاب فيها ، فالمنسوب الى المشهور اعتباره وذهب المحدثون من الاصحاب (قدس الله تعالى اسرارهم » الى عدم الاعتبار والمسألة لا تخلو عن الاشكال من جهات :

منها : عـــدم احراز اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة واحتمال تغايره فيهما ، فتتحقق الشبهة المصداقية في ان الاخذ بالحالة السابقة في مثله ابقاء ما كان على ما كان ، او اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر ، ومنها : كون الشك فيها من الشك في المقتضى لتردد الحكم بين ما هو باق بنفسه لبقاء موضوعه ، وبين ما هو منعدم بنفسه لانعدام موضوعه ، ومنها ان التعبد بالاستصحاب ، جعل وظيفة عملية ، فلا بد في صحة جعله من اثر عملي يجري عليه المجتهد باستصحابه ، وربما يفرض عدم ابتلاء المجتهد بالحكم الذي يريد استصحابه حتي يجري على طبق آثاره العملية بقاءاً ، ومنها : انه لابد في اعتبار الاستصاب من اليقين بتحقق الشيء وفعليته والشك في بقاء ذلك المتحقق وهذا لا يتصور من المجتهد بالنظر الى الاحكام الكلية بكليتها التي تجعل بنحو القضايا الحقيقية معلقة على فروض تحققات موضوعاتها

ولا خفاء في ان تحققات تلك الاحكام الجزئية التي تنحل اليها القضايا الحقيقية وفعلياتها انما هي بتحققات تلك الموضوعات وفعلياتها ومن الواضح ان تحققات تلك الموضوعات وتحققات احكامها في زمن الشك المجتهد ، بين ما هي فعلية لم تنصرم وما هي صارت فعلية وانصرمت وما هي لم تصر فعلية بعد ، وما يتصور من المجتهد من الشك في البقاء الفعلي انما يكون بالنظر الى التحققات الفعلية من تلك الاحكام ، واما ما تحققت منها وانصرمت فلا شك في بقاءها ، للعلم بانعدامها ، وما لم تتحقق منها بعد فلا يقين باصل تحققها الفعلي حتى يكون الشك في بقاءها . ونتيجة ذلك ان المجتهد لا يتصور منه اليقين بتحقق الاحكام والشك فى بقاءهـــا بالنظر اليها بكلياتها وهذه الاشكالات ـ كما ترى ـ ترتضع من ثدي واحد ولها منشأ فارد ، وهو ان الشك من المجتهد في هذه الطائفة من الشبهات الحكمية ليس شكا فى بقاء الحكم المجعول بعد العلم بتحققه وانما هو شك وتردد فيما هو المجعول وان الجعل قـــد تعلق بما هو باق قطعاً في مواطن تحققه وفعليته او بما هو زائل كذلك وسيأتى (ان شاء الله) في بعض التنبيهات وفى الخاتمة التعرض لما يمكن دفعه من هذه الاشكالات . ولما به يمكن دفعها والتخلص عنها ، وانما المقصود في المقام الاشارة الى ان الشك في هذه الطائفة من الشبهات الحكمية شك في الاقتضاء دائماً ، ولايكون استعداد المستصحب للبقاء في نفسه لو لم يطرأ ما يزيله محرزاً في شيء منها ابـداً وان الاظهر بناءاً على ما استظهرناه من ادلة الاعتبار هو عدم اعتبار الاستصحاب في هذه الطائفة .

تذنيب لا بأس بالتأسي بالاعلام واقتفاء اثرهم في المقام بصرف عنان الكلام لبيان حقيقة الاحكام الوضعية والمايز بينها و بين التكليفية واستقصاء الكلام فى ذلك يستدعي رسم امور :

(الامر الاول) ـ انه قد اختلفت كلمات الاصحاب في حقيقة الاحكام الوضعية . فقد يظهر من بعضهم عدم صحة اطلاق الحكم عليها واختصاصه بالاحكام التكليفية ، لكنه خلاف التحقيق ومنشأ الاشتباه الاشتباه في تعريف الاحكام المأخوذة في تعاريفهم لعلم الاصول بانه علم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية ، فلما عرفها بعض بانها عبارة عن الخطابات الشرعية المتعلقة بافعال المكلفين ورأي عدم انطباقها على الاحكام الوضعية انكر صدق الحكم عليها ، وعرّفها الآخرون بانها عبارة عن المحمولات الشرعية وثالث بانها النسب الجزئية القائمة بين الموضوعات والمحمولات ، كما في قولنا : الصلاة واجبة والماء طاهر مثلا .

والتحقيق : انا لا نعني في اطلاقاتنا من الحكم الشرعي الا المجعول الذي كان امر وضعه ورفعه بيد الشارع ، وهذا كما يتحقق في الاحكام الخمسة التكليفية كذلك يتحقق في الاحكام الوضعية وحيث انا قد اوضحنا في مبحث الاوامر حقيقة الاحكام التكليفية الشرعية وقلنا بانحصارها في الخمسة وان التكليف يطلق بوجه الحقيقة على اثنين منها ، وهما الوجوب والحرمة ، لاستتباعها الكلفة على المكلف ، واما الثلاث الاخر : وهي الكراهة ، والاستحباب ، والاباحة ، فيطلق عليها الاحكام التكليفية تغليباً ولبعض المناسبات كاجتماعها معهما في تقسيم الحكم المجعول من حيث الاقتضاء والتخيير فلا نطيل باعادة الكلام فيها .

واما (الاحكام الوضعية) فهي عبارة عن كل امر يكون وضعه ورفعه بيد الشرع ، ومطلق ما يكون مربوطاً بتصرفه على وجه التشريع واعمال المولوية ولم يكن من الاحكام التكليفية الخمسة ، فكل ما يستحق اطلاق الحكم عليه بالمناط المذكور ولا يكون من الخمسة المذكورة فهو من الاحكام الوضعية فلا وجه لما توهمه بعض من اختصاصها بامور ثلاثة : [السببية ، والشرطية ، والمانعية] او

خمسة باضافة العلية والعلامية ـ كما عن بعض آخر ـ او تسعة باضافة الصحة والفساد والرخصة والعزيمة ـ كما عن ثالث ـ وربما اضيف اليها القضاوة والولاية .

ثم قد وقع الخلاف في انها هل هي قابلة للجعل التشريعي بالاصالة مطلقاً او انها لا تقبل مطلقاً الا الجعل التشريعي بالتبع ، او التفصيل بان بعضها غير قابلة للجعل التشريعي مطلقاً لا بالاصالة ولا بالتبع وبعضها لا تقبل الجعل التشريعي الا بالتبع ، وبعضها قابلة للجعل التشريعي بالاصالة وبالتبع او التفصيل بان بعض ما عد منها من الاحكام الشرعية الوضعية ليس في الحقيقة من الاحكام فليس قابلا للجعل التشريعي بوجه وبعضها لا تقبل الا الجعل التشريعي بالتبع وبعضها لا تقبل الا الجعل التشريعي بالاصالة ولكل من هذه الوجوه قول ، والاظهر هو الوجه الاخير

« الامر الثاني » تنقسم المفاهيم بالحصر العقلي الى اربعة اقسام :

« الاول » : هي الحقائق الخارجية والماهيات المتأصلة التي يكون الخارج وعاءاً لوجودها ويكون لها فيها ما بحذاء من دون افتقارها في وجودها الخارجي الى القيام بشيء آخر بل هي امور توجد في الخارج وتقوم بانفسها ، وبعبارة اخرى وجيزة ، هي الامور التي توجد في الخارج بالوجود الحقيقي الاستقلالي لا الفرضي الاعتباري او التبعي النعتي ، والجواهر كلها على انواعها المختلفة تكون من هذا القسم من المفاهيم .

(الثاني) : هي الحقائق الخارجية والامور المتأصلة التي توجد في الخارج ولها ما بحذاء ولها تحقق في وعاء الخارج كالطائفة الاولى الا انها غير قابلة للوجود الاستقلالي ، فلا تقوم بانفسها بل انها توجد في الخارج بالوجود التبعي النعتي وتقوم في الخارج بوجودات اخر فتكون وجوداتها لانفسها عين وجوداتها لغيرها ، وهذه الطائفة تنطبق على الاعراض كلها من اية مقولة كانت ، كالكيف

والكم ، والفعل ، والانفعال ، وامثال ذلك من الاعراض ، فان الاعراض على اختلاف حقائقها انما توجد في الخارج بالوجود النعتي التبعي ولا يتصور وجودها في الخارج الا قائمة بغيرها ، وهي معروضاتها . فهذا القسم من المفاهيم مفتقر في وجوده الخارجي الي القسم الاول ، دون العكس .

« الثالث » هي المفاهيم الغير القابلة للوجود الحقيقي باحد النحوين المتقدمين لان حقيقتها آبية عن قبول الوجـــود الحقيقي الاستقلالي او النعتي بحيث يكون الخارج وعاء لوجودها وتحققها ، بل هي امور يعتبرها العقل وينتزعها عن بعض الاشياء المتخصصة ببعض الخصوصيات ، فمن وجود ذلك البعض ينتزع العقل ذلك المفهوم الاعتباري الذي ليس له وجود حقيقي متأصل استقلالي ، او نعتي ، بل لو كان هناك وجود فانما هو للمنشأ فليس له وجود الا وجود منشأ انتزاعه وانما له مجرد اعتبار العقل اياه وفرض تحققه بتعمله وفعاليته نعم ذلك الوجود المتأصل المفروض لمنشأ الانتزاع قابل للاسناد الى هذا الامر الانتزاعي الاعتباري كما يسند الى منشأ الانتزاع غاية الامر ان اسناده الى منشأ الانتزاع يكون اولا وبالذات والى المنتزع ثانياً وبالعرض ، وهذا القسم من المفاهيم منطبق على جميع الاعتبارات العقلية المنتزعة التي ينتزعها العقل من الموجودات المتأصلة بالوجود الاستقلالي او التبعي ، وهي الجواهر والاعراض ، لخصوصيات فيها تستتبع لانتزاع العقل وذلك كالفوقية ، والتحتية ، والتقدم والتأخر ، وامثال ذلك ، ويسمى هـذا القسم من المفاهيم بالاعتبارات العقلية ، ولا مدخلية لبناء العقلاء في تحقق هذه الاعتبارات بل تحققاتها تتبع الانتزاع العقلي واعتباره .

(الرابع) هي المفاهيم التي لا تقبل الا الوجود الفرضي البنائي الحاصل بتباني العقلاء وتعاهدهم على فرض الوجود لها بداعي كونها محلا ومداراً للآثار المتوقف

عليها نظم معاشهم او معادهم من اغراضهم العقلائية ، فان العقلاء لاجل مصالحهم ربما يعتبرون بعض المعاني ويبنون على تحققها ويلتزمون بفرض وجودها ، كاعتبارهم الملكية والزوجية ، والرقية وامثال ذلك ، والمعتبر لمثل هذه المفاهيم قد يكون من بيده الامر ويجب اتباعه مثلا من الشرع او العرف ، فيتبعه فى ذلك ساير العقلاء ، فيكون اعتباره اعتباراً تأسيسياً ، وقد يكون المعتبر لها عامة العقلاء او جماعة منهم فيوافقهم الشرع بشارعيته فيكون توافقه لهم امضاءاً لما عندهم من الامور المعتبرة ، ثم ان اعتبارهم لمثل هذه المفاهيم قد يكون باقتضاء فطرتهم وجبلتهم ، كما فى نوع الامور المعتبرة باعتبار العقلاء ، وقد يكون باجتماع عدة منهم واعمال نظرياتهم الخاصة ، وكيف كان فهذا القسم من المفاهيم يسمى بالاعتبارات العقلائية وليس لها كما عرفت حظ من الوجود الا الوجود الفرضي البنائي والتقرر الجعلي الاعتباري وتنطبق هذه الطائفة على جميع الوضعيات المتداولة عند العقلاء .

ثم اعلم ان الطائفة الاولى تشترك مع الثانية في عدم قابليتها الا للجعل التكويني وقد عرفت الفارق بينهما ، وتفارقان الطائفة الاخيرة فى عدم قابليتهما للجعل التشريعي بخلافها ، فان الطائفة الاخيرة لا تقبل الا الجعل التشريعى ولا يتعقل لها وجود تكوينى ـ كما عرفت ـ ، فان تكوينها عين تشريعها ، واما الطائفة الثالثة فهى برزخ بين الاولين والاخيرة ، فانها تشبه الاولين فى انه ربما يكون لها وجود تكوينى فى الخارج ولو بالنظر الى وجود مناشئها الذي قد عرفت صحة اسناده اليها بالتبع وتشبه الاخيرة فى ان تحققاتها بنفسها انما هي بالاعتبار ، غاية الامر انه من العقل فيها ومن العقلاء فى الاخيرة هذا مضافا الى انه ربما يكون لها وجود تشريعي بتبع مناشيء انتزاعها ، والمراد من التبعية هنا ليس تعدد الوجود مع التبعية فى الخارج كما فى القسم الثاني ، بل المراد انها توجد فى الخارج بوجود مناشيء انتزاعها ،

لما عرفت من صحة اسناد وجودات المناشىء اليها فهي بهذا المعنى تابعة في اصل الوجود و وصفه لتلك المناشىء فان كان منشأ الانتزاع من الامور التكوينية الغير القابلة الا للتكوين كان ذلك الامر الانتزاعي موجود بالوجود التكوينى ، وان كان منشأ الانتزاع من القسم الاخير اي من الاعتبارات العقلائية والامور التشريعية كان المنتزع موجوداً بالوجود التشريعى فبهذا الاعتبار تنقسم الطائفة الثالثة من المفاهيم الى قسمين قسم قابل للجعل التكوينى فقط وقسم قابل للجعل التشريعى فقط هذا ملخص الكلام في الاقسام المتصورة فى باب المفاهيم والمايز بينها بحسب حقائقها وقابليتها للجعل التكوينى او التشريعى .

ثم لا خفاء في ان حمل هذه المفاهيم على انفسها حمل اولي ذاتي : فان الحجر حجر والبياض بياض والفوقية فوقية والملكية ملكية وعلى هذا القياس كل ذلك بالحمل الاولى الذاتي ، واما حملها على مصاديقها الموجودة فى الخارج حقيقة او اعتباراً فهو حمل شايع صناعى ثم ، ان المحمول ان كان من غير المعاني الحدثية فحمله على مصاديقه من حمل المواطاة وحمل هو هو كزيد انسان ، وما احاط بهذا الجسم سطح ، ونحو ذلك ، وان كان من المعاني الحدثية او غيرها مما يصلح ان يقع مبدأ للاشتقاق « فتارة » يلاحظ حملها على مصاديقها من حيث ملاحظة وجوداتها في انفسها ، فيكون الحمل حمل مواطاة وهو هو : كقولنا : ماصدر من زيد ضرب ، وما اتصف به يوم الخميس بالنسبة الى يوم الجمعة سبق وتقدم ، وما تحقق لزيد بالنسبة الى هند بعقد النكاح زوجية وامثال ذلك ، و« اخرى » : يلاحظ حملها على موضوعاتها من حيث واجديتها لها فيكون الحمل حمل اشتقاق وذو هو كقولنا زيد ضارب اوسابق او زوج ونحو ذلك ، فتلخص مما ذكرناه ان مفاهيم الاشياء ليس على نهج واحد فى مقام الجعل والايجاد بل هي مختلفة فى نحو الوجود والانجعال فمنها مالا يقبل الا الجعل التكويني فقط

وهي الجواهر والاعراض ، ومنها ما لا يقبل الا الجعل التشريعي فقط وهي الاعتبارات العقلائية ، ومنها ما يقبل الجعل التكويني تارة والتشريعي اخرى غاية الامر بالتبع لا بالاصالة ، وهي الاعتبارات العقلية والامور الانتزاعية ، فان منشأ الانتزاع فيها ان كان امراً تكوينياً لا تناله يد التشريع كان ذلك المنتزع موجوداً بالتكوين تبعاً وان كان المنشأ امراً تشريعياً لا يقبل التكوين كان المنتزع موجوداً بالوجود التشريعي تبعاً .

(الامر الثالث) : بعد ما عرفت من انقسام المفاهيم الى ما لا يقبل الا الوجود التكويني ولا تناله يد التشريع والاعتبار كالجواهر والاعراض بداهة عدم صيرورة الشيء حجرا مثلا بالتشريع والاعتبار وعدم وجود البياض والسواد مثلا بالتشريع والاعتبار ، والى ما لا يقبل الا الوجود التشريعي كالملكية والزوجية وامثال ذلك من الاعتبارات العقلائية بداهة عدم تعقل تكوين شيء من هذه الامور ، وانما يوجد في وعاء الاعتبار بالتشريع وفرض الوجود والى ما يتبع في اصل الوجود ووصفه منشأ الانتزاع فان وجد بالتكوين كان المنتزع تكوينيا وإن وجد بالتشريع كان المنتزع امراً اعتبارياً تشريعياً ، فاعلم ـ ان المجعولات الشرعية من الاحكام التكليفية والوضعية لا بد من النظر فيها من جهات .

(الاولى) : فى المصالح والمفاسد المقتضية للجعل والتشريع ، سواء قلنا بلزوم قيامها بالمتعلقات فقط كما ينسب الى المشهور من اصحابنا (قد الله اسرارهم) او قلنا بانها اعم من ذلك ومما يستوفى بنفس الجعل كما عليه بعض المحققين من المتأخرين من اصحابنا (رض) وهو الحق المختار على ما حررناه فى محله .

والتحقيق : ان هذه المصالح والمفاسد القائمة بالمتعلقات او المستوفات بنفس الجعل ـ وان شئت عبرت بالدواعى والاغراض او العلل الغائية التى من شأنها التقدم

على معلوماتها لحاظا والتاخر عنها فى الوجود الخارجى امور واقعية تكوينية غير قابلة للجعل والتشريع والاعتبار لا ندراجها فى القسمين الاولين من المفاهيم واما اقتضائها للجعل وداعويتها للتشريع وسببيتها لانشاء الاحكام ودخالتها في ذلك فهى ايضاً امر تكويني لا تناله يد الجعل والتشريع الا انه امر غير متاصل بل منتزع فى نظر العقل من ذوات تلك المصالح بما لها من الخصوصيات وقد عرفت ان الامور الانتزاعية تتبع منشأ الانتزاع فى التكوين والتشريع فلا مجال لتوهم قابلية هذه المعانى المنتزعة للجعل والتشريع والوجود الاعتبارى .

(الثانية) قد يؤخذ بعض الاشياء فى مقام الجعل والتشريع فى موضوعات الاحكام فينشأ الحكم على نحو قضية الحقيقية معلقا على فرض وجود تلك الاشياء وقد ثبت بضرورة من مذهبنا ان اخذها فى ناحية الموضوع والمعلق عليه ليس جزافاً بل انما هو لمدخلية تلك الاشياء فى ترتب تلك المصالح وحصول تلك الاغراض ثم لا خفاء فى ان هذه الاشياء المأخوذة فى مقام الجعل تمام الموضوع أو بعض الموضوع شطراً اوشرطاً تكون ذات حيثيتين حيثية دخلها فى ترتب تلك المصالح الداعية وحيثية مدخليتها في ترتب الاحكام المنشأة على فرض وجود اتها وتحققاتها واضف الى هاتين الحيثيتين حيثية ذواتها وانفسها من حيث هي هي ثم لا خفاء ايضاً فى أنها تختلف فى اندراجها فى الطوائف المذكورة من المفاهيم باختلاف هذه الحيثيات الثلاث فانها من حيث انفسها تارة تكون من الجواهر والاعراض كاعتبار وجود نفس المكلف وقدرته وصحته فى وجوب الحج مثلا فلا يكون قابلا للوجود الاعتبارى ولا تناله يد التشريع و (اخرى) تكون من الامور الانتزاعية التكوينية ككونه مخلى السرب بالنسبة الى وجوب الحج او كون الشخص عالماً بالنسبة الى وجوب الاكرام مثلا ، او الانتزاعية التشريعية ككون الشخص مالكا للنصاب بالنسبة الى وجوب الزكوة او

كون الشخص زوجا بالنسبة الى وجوب الانفاق ، و (ثالثة) : تكون من الاعتبارات العقلائية ، كدخالة المالية والملكية في حد انفسها فى صحة البيع ، ودخالة الرقية كذلك فى صحة العتق ، واما حيثية دخلها فى تحقق تلك المصالح والاغراض وسببيتها لها فهي امر انتزاعى موجود تكوينا بوجود منشأ انتزاعه كذلك وهذه السببية غير قابلة للجعل والتشريع لما عرفت ، واما حيثية دخلها فى ترتب الاحكام وتحققها فهى بالبداهة تابعة للجعل والتشريع فانه لو لا التعليق من الشرع وتفريعه الحكم المنشأ على تحققات تلك الاشياء لما تحققت هذه الحيثية لها .

ثم انه لما كانت هذه الحيثية مجعولة بالتشريع وموجودة باعتبار الشارع كان الامر المنتزع منها ايضا كذلك ، والامر المنتزع من هذه الحيثية عبارة عن وصف الموضوعية لتلك الامور المعلقة عليها الاحكام - وربما يعبر عنها بالسببية والعلية - فان هذه اوصاف ينتزعها العقل لتلك الامور من جعل تلك الاحكام معلقة عليها كما لا يخفى ، ومما ذكرناه ظهر لك الفرق بين علل الجعل وعلل المجعولات وان العلية والسببية للاولى امر منتزع تكويني وللثانية امر منتزع تشريعى ، وقد عرفت ان الموضوعات للاحكام ذات جهتين ، (احديهما) : حيث مدخليتها فى المصالح والمفاسد ، (وثانيتهما) : حيث دخالتها في المجعولات المعلقة على تلك الموضوعات ، وان الجهة الاولى تندرج في الامور الانتزاعية التكوينية ، والثانية تندرج فى الامور الانتزاعية التشريعية .

(الثالثة) : في نفس الاحكام الشرعية ، وقد عرفت انها امور يكون وضعها ورفعها بيد الشارع وحقائقها تأبى عن الوجود التكوينى فهي مندرجة في الطائفة الرابعة من اقسام المفاهيم ، اذا عرفت ما تلوناه عليك ، فاعلم ، ان المحقق الخراسانى (قدس سره) قسم الوضعيات الى انحاء ثلاثة ، وذهب الى عدم قابلية بعضها للتشريع اصلا

لا مستقلا ولا تبعا وانه انما يقبل الوجود التكوينى ، وعدم قابلية بعضها الآخر إلا للوجود التشريعي التبعى لكونه منتزعاً مما هو مورد للتشريع بالاصـــالة ولا يقبل الوجود التكوينى ، وقابلية بعضها للوجود التشريعى بكلا النحوين اى بالاستقلال وبالتبع ، ثم جعل (ره) من القسم الاول السببية والشرطية والجزئية والمانعية الثابتة لموضوعات الاحكام ، وقال بانها امور منتزعة من نفس خصوصيات الموضوعات التى بها تكون دخيلة في مصلحة الجعل وهي امور تكوينية فاذا كان منشأ الانتزاع تكوينيا فكذلك المنتزع لانه تابع لمنشاه الانتزاع في نحو الوجود وكونه تكوينياً أو تشريعياً لعدم وجود له على حدة كما تقدم ، فباعتبار كون الشيء تمام ماله الدخل في ترتب المصلحة ينتزع له السببية ، وباعتبار كونه جزءاً له ينتزع له الجزئية ، وباعتبار كونه قيدا له ينتزع له الشرطية ، وباعتبار دخالة عدمه فى ترتب المصلحة ينتزع له المانعية ، ولا يعقل انتزاع هذه الامور من الاحكام التكليفية المتأخرة رتبة عن موضوعاتها فلا تنالها يد التشريع ، وعد (ره) من القسم الثاني الجزئية والشرطية والمانعية الثابتة لمتعلقات الاحكام التكليفية نظراً الى انها امور توجد شرعاً بتبع تشريع تلك الاحكام لانتزاع هذه الامور من نحو تعلق الاحكام بالمتعلقات ، فبلحاظ تعلق الحكم بالشيء المركب ينتزع لكل بعض من ذلك المركب الجزئية ، وباعتبار تعلقه بالشيء المقيد بالامر الوجودى كالصلاة الى القبلة مثلا ينتزع لذلك الامر الوجودى الشرطية ، وباعتبار تعلقه بالمقيد بعدم شيء ينتزع لوجود ذلك الشيء المانعية ، ولا يعقل تشريع هذه الامور بالاستقلال ، وعد (ره) من القسم الثالث ، القضاوة والولاية والرقية وامثال ذلك ، وقد اتضح لك مما مضى عدم تمامية بعض ما افاده (ره) ويزيد ذلك وضوحا فيما يأتى .

(الامر الرابع) : قد مر مراراً ان كيفية الجعل فى نوع المجعولات الشرعية انما

هي على نحو جعل القانون والقضايا الحقيقية . نعم ، قد يتفق فى الشرع حكم مجعول لشخص خاص على نحو القضية الخارجية ـ كخصائص النبى ﷺ ونحوها ـ ولازم ما ذكر انه لا يكون فى الشرع حكم مجعول على نحو القانون مرسلا وبلا تعليق على شىء من الامور الوجودية أو العدمية ولا اقل من اصل وجود المكلف والشرائط العامة المعتبرة فى التكاليف من البلوغ والعقل .

وبالجملة لا خفاء فى انه قد لوحظت في مقام الجعل وتشريع الاحكام امور مفروضة الوجود فى مواطن وجوداتها ثم جعلت الاحكام وشرعت على فرض وجودات تلك الامور ـ كوجوب الحج المجعول على فرض وجود الاستطاعة ـ ونحو ذلك ، ولا فرق فى تحقق هذا التعليق بين الاحكام التكليفية والوضعية ، فانها مشتركة فى كونها معلقة في تحققاتها بمقتضى تعليق الشارع على بعض الامور الخاصة بحيث لا يفرض لها وجود الا ولتلك الامور وجود ، فانه كما جعل الوجوب مثلا معلقاً على تحقق الاستطاعة كذلك جعل الطهارة مثلا اوالنجاسة معلقة على تحقق امر خاص ـ كالغسل ، والمسح ، وكخروج الحدث ونحو ذلك ـ فلا فرق بين نوعي الاحكام من هذه الحيثية وهي حيثية ارتباطها بالموضوعات نعم للاحكام التكليفية حيثية اخرى تفارق فيها الاحكام الوضعية ، وهي حيثية تعلقها بالافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ، لأن حقائق الاحكام التكليفية عبارة عن الطلب والرخصة ولا يعقل تحقق ذلك بلا متعلق اختيارى بل لابد وان يكون فى البين ما يصح تعلق الطلب به او يرخص فيه وليس هو الا الفعل الاختيارى ، وهـذا بخلاف الاحكام الوضعية فانها لا تحتاج الى متعلق من هذا القبيل لا بمعنى انها تتحقق فى الخارج فى حد انفسها فان ذلك واضح الفساد ، بداهة : عدم قابليتها للوجود الإستقلالي ، لأنها امور نعتية ، كعدم امكان تحقق العرض فى الخارج الا قائماً

بالمعروض ، بل المقصود : ان حقائق الاحكام الوضعية تأبى عن تعلقها بالفعل الصادر عن الشخص المتأخر وجوداً عن وجود الحكم - كما فى الاحكام التكليفية - وفرق بّين بين ذلك ، وبين كونها معلقة على شيء من الذوات ، او الافعال الاختيارية ، او غير اختيارية ، فلا تغفل كما ان الاحكام التكليفية تأبى حقائقها الا عن تعلقها بالافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ، ولا يعقل تعلقها بالذوات فانه لا معنى لقولك : الخمر حرام ، او الخبز واجب ، او الماء مباح وامثال ذلك الا بتضمين فعل اختياري - من شرب ، اواكل ، او نحو ذلك - فالحاصل : ان للاحكام التكليفية حيثيتان احديهما حيثية تعليقها على الموضوعات المتقدمة رتبة عن نفس الاحكام ، لانها بمنزلة العلل وفي هذه الحيثية تشترك مع الوضعيات و(ثانيتهما) حيثية تعلقها بالافعال الاختيارية الصادرة عن المكلفين المتأخرة رتبةعن نفس الاحكام لانها بمنزلة المعلومات للاحكام ، حيث ان الانبعاث اليها ناش عن الحكم الواصل الى المكلف . نعم ، متعلقات المتعلقات مندرجة فى زمرة الموضوعات ومتقدمة رتبة عن نفس الحكم ولا تقع فى حيز ذلك الحكم المتعلق بذلك الفعل الاختياري نعم ، لو فرض مصلحة مقتضية لطلب ايجادها فلا بد له من الخطاب الآخر المتمم وبهذه الحيثية تفارق الوضعيات ، لعدم احتياجها الى مثل هـــذه المتعلقات وانما تحتاج الى موضوعاتها ،

هذا وقد اتضح لك من الامر الثالث ان الشيء المأخوذ موضوعاً للحكم فى القضية الحقيقية سواء كان ذلك الحكم وضعياً او تكليفياً ، اما ان يكون امراً بسيطاً فينتزع من تعليق الحكم عليه وصف الموضوعية والسببية ، كقوله مثلا : (اذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاة) او قوله مثلا (إذا نام المكلف فهو محدث) واما ان يكون امراً مركباً من عدة امور فينتزع للمجموع وصف الموضوعية - كما

عرفت - ولبعضها وصف الجزئية للموضوع وان كان مقيداً بالامر الوجود انتزع للمقيد وصف الموضوعية وللقيد الشرطية ، وان كان مقيداً بعدم شيء انتزع للمقيد وصف الموضوعية ولوجود ذلك الشيء المانعية ، ولا خفاء في ان هذه الامور انما تنتزع من نحو تشريع الشرع وتعليق ما جعله على ذلك الامر الملحوظ ، فحيث ان منشأ الانتزاع امر تشريعي لا يتطرق فيه التكوين فكذلك المنتزعات .

ومن هنا يعلم فساد ما افاده المحقق الخراساني (ره) من ادراج هذه الامور في النحو الأول وهو الذى لا يقبل الا الوجود التكويني ، وكذلك الكلام في الامر الملحوظ متعلقا للاحكام التكليفية فقط ، وهي الافعال الاختيارية ، فان تعلق الحكم بالشيء البسيطا انتزع له وصف المتعلقية فقط ، فان كان مركباً فللمجموع ينتزع وصف المتعلقية ولكل من ابعاضه الجزئية المتعلق ، وان تعلق بالفعل المقيد بعدم شيء انتزع لذلك الشيء وصف المانعية ، وان تعلق بالفعل المقيد بالامر الوجودى انتزع لذلك وصف الشرطية ، وعلى هذا القياس ، والحاصل : ان هذه الاوصاف الانتزاعية الجارية فى ناحية المتعلقات المخصوصة بباب التكاليف انما تكون منتزعة عن نفس التكاليف باختلاف تعلقها بمتعلقاتها وتكون اموراً تشريعية ، كما ان الجارية من هذه الاوصاف الانتزاعية في ناحية الموضوعات المشتركة بين الاحكام الوضعية والتكليفية انما تنتزع من كيفية الجعل والتعليق الذي امره بيد الشارع والجاعل ، فهى ايضاً امور تشريعية ، لكن بلحاظ دخل تلك الموضوعات فى ترتب الاحكام المعلقة عليها ، واما بلحاظ دخل تلك الموضوعات في اصل المصلحة ، فقد عرفت انها اموراً انتزاعية تكوينية لا تشريعية ، كما انها فى ناحية المتعلقات ايضاً تندرج فى التكوينيات من حيث دخالتها فى ترتب المصالح وتحققها فى الخارج ، فان المصلحة كما ترتبط بالموضوع ، كذلك ترتبط بالمتعلق ، فتدبر .

ومن ذلك كله عرفت الحال فى القسم الاول من الاقسام الذى ذكر المحقق الخراساني ، وقد عرفت انه لاينطبق على ما عده منه الا بالنظر الى دخلها في المصالح والمفاسد ، والى هنا قد تبين لك بما لا مزيد عليه حال طائفة من الاحكام الوضعية وهي الموضوعية والمتعلقية والجزئية والشرطية والمانعية المفروضة فى ناحية الموضوع أو المتعلق ، وتبين انها امور مجعولة تشريعية ، لا نتزاعها عما هو مجعول اولا وبالذات ، وهي الاحكام المجعولة ، ولا يعقل تكوين هذه الامـــور ولا تشريعها بالاستقلال ، وهناك طائفة اخرى من الاحكام الوضعية غير قابلة للتكوين لا بالاصالة ولا بالتبعية لان تكوينها عين تشريعها بل تتمحض فى قابليتها للوجود التشريعى على وجـــه الاستقلال لا بالتبعية ولا يعقل انتزاعها عن الاحكام التكليفية ، لتقدمها عليها فى الرتبة - كما ستعرف - وهي امور اعتبارية واعتبارات عقلائية يعتـــبرها العقلاء ويفرضون وجودها وتقررها في وعاء الاعتبار ، لتكون مدار الآثار المترقبة عند العقلاء المتوقف عليها امور معاشهم ومعادهم وبقاء نظامهم ، حيث ان الانسان مدني الطبع يحتاج الى الاجتماع ولا ينتظم الاجتماع الا بتلك الآثار المـــترتبة على تلك الامور البنائية المفروضة الوجود ، وهذا التباني والاعتبار جار بين ابناء الانسان وافراد العقلاء سواء كانوا متدينين بدين ومنتحلين بنحلة ام لا ، لاستناد هـذا الاعتبار والتباني الى ارتكازهم وجبلتهم - كما لا يخفى - ولذا لا يكون تشريع هـذه الامور الا على وجه الامضاء بمعنى موافقة الشرع لهم في اعتبارهم لا التأسيس ، ويندرج تحت هذه الطائفة اغلب الوضعيات - كالملكية ، والزوجية ، والرقية ، والطلاق ، والعتق ، وانواع المعاهدات والتعهدات الجارية بين ابناء العرف المعتبرة عندهم - وما وصل من الشرع بالنسبة الى هذه الطائفة من الوضعيات ليس الا الامضاء والتقرير لما اعتبره العرف اما من دون التصرف فيه او مع التصرف فيه بالتوسعة

أو التضييق بذكر بعض القيود الوجودية او العدمية ، فالملكية مثلا التي اعتبرها العرف عند تحقق بعض الامور قد وافقهم الشرع في اصل هذا الاعتبار ، غاية الامر ربما يفرض تصرفه فيما هو السبب لها عندهم بنفي قيد وجودي او عدمي او اثباته .

والحاصل : انه قد امضى تلك الاعتبارات غاية الامر بتوسعة او تضييق في موضوعاتها وكذلك الزوجية وامثال ذلك من الاعتبارات التي لا محيص لاهل العرف من اعتبارها والا لاختل النظام ، ولا ينبغي الارتياب في ان هذه الامور ليست الا اعتبارات عقلائية مجعولة بوجه الاستقلال لا التبع ، وقد جعلها الشرع جعلا استقلاليا لكن بالجعل الامضائي لا التأسيسي .

والحاصل : ان عدم قابليتها للتكوين امر واضح ولا اشكال فيه ولا كلام ، وانما الكلام في انها امورا نتزاعية مجعولة بالتبع ومنتزعة عن التكاليف الواصلة من الشرع في مواردها - كالطائفة المتقدمة - او انها مجعولات اعتبارية مستقلة غير منتزعة او انها قابلة للجعل بكلا النحوين كما عرفت كونها مجعولات مستقلة وعدم قابليتها للوجود التبعي الانتزاعي كيف وهي متقدمة على التكاليف ، لكونها في رتبة الموضوع بالنسبة اليها ، توضيح ذلك : انك قد عرفت ان هذه الامور الاعتبارية انما يعتبرها العقلاء لتكون مدار الآثار المترقبة عندهم ، فبعد اعتبار كل من هذه الامور يريه العرف موضوعاً لترتب بعض الآثار التكليفية والوضعية ، فاذا اعتبر ملكية مال لزيد مثلا جعلوها موضوعاً لترتب الحكم بجواز التصرف له فيه - بالاكل والشرب ، والانفاق وامثال ذلك - والحكم بصحة بيعه واجارته وامثال ذلك من الوضعيات وكذلك لو اعتبروا الزوجية بين زيد وهند مثلا جعلوها موضوعا لترتب الحكم بجواز الاستمتاع له منها بانحائه وعدم جوازه لغيره ، والحكم بصحة طلاقها مثلا ، وقس على ذلك سائر الوضعيات التي تكون موضوعات عند العرف للآثار الوضعية

والتكليفية ، وما ورد من الشرع امضاء لذلك الاعتبار وترتيب تلك الآثار ، فمع تاخر هذه عن تلك الاحكام الوضعية الاعتبارية كيف يعقل انتزاعها منها ، فلا ينبغى ان يتوهم ان النجاسة مثلا أنما تنتزع من ايجاب التطهير والازالة بمثل قوله تعالى : (وثيابك فطهر) (١) ومن تحريم الصلاة فيه بمثل قوله : « لا تصل فى الميتة » ومن تحريم بيعه وثمنه بمثل قوله : « ثمن العذرة سحت » وعلى هذا القياس ، وذلك لان امضاء ذلك الامر الاعتباري كالنجاسة مثلا « نارة » يكون بالصراحة ، كما اذا قيل : « الدم نجس » مثلا و « اخرى » يكون بالكناية بذكر اللازم ، وهو الاثر المترتب على ذلك الامر الاعتباري ـ اي لزوم التطهير المترتب على النجاسة ـ ولو فرض وجود حكم وضعى على موضوع خاص غير معهـــود عند العقلاء ، كنجاسة العرق الجلال وورد دليل من الشارع على وجوب تطهير ما اصابه عرق الجلال فـــلا محالة يكون ذلك الدليل كاشفا عن اعتبار الشرع اولا لذلك الامر الاعتبارى ـ اى نجاسة العرق الجلال ـ ثم رتب عليه الاثر المترقب المناسب له من قيدية عدمها للصلاة مثلا لا ان جعله لوجوب ترتيب ذلك الاثر الخاص منشأ لانتزاع ذلك الامر الاعتبارى حتى تكون النجاسة في المثال متاخرة رتبة عن هـذا الحكم المجعول ، فالحاصل ان جميع الامور الاعتبارية والوضعيات المندرجة تحت هـذه الطائفة ـ كالولاية ، والقضاوة ، والزوجية ، والحرية ، والرقية ، وامثال ذلك مما لا يحصى اعتبارات عقلائية غـير قابلة للتكوين ولا الانتزاع بل انما جعلها الشارع بالاصالة لكن بالجعل الامضائى غالبا لا التأسيسى ـ كما تقدم ـ

ومما ذكرناه ظهر لك الاشكال فيما اختاره شيخنا العلامة الانصارى (ره) من انتزاعية الاحكام الوضعية مطلقا وانه انما يستقيم فى بعضها لا فى الطائفة الاخيرة

(١) سورة المدثر ـ آية ـ ٤ ـ

وفيما افاده المحقق الخراساني « ره » في الطائفة الاخيرة من امكان جعلها بالاصالة وبالتبع ، وقد عرفت تعين كونها على الوجه الاول .

هذا كله مضافا الى ما اورده شيخنا الاستاذ العلامة النائيني « قدس سره » على هذا القول - اى القول بانتزاعية هذه الاحكام - بانه كيف يمكن القول بانها امور منتزعة من الاحكام التكليفية مع انا نرى ان اغلب تلك الاحكام الوضعية مما لا يمكن انتزاعها عن مجرد حكم او احكام خاصة ، لاشتراكها بينها وبين غيرها بل لابد من ملاحظة اجتماع احكام خاصة كثيرة يكون اجتماعها من اللوازم الخاصة لذلك الحكم الوضعي الخاص ، مع انه مضافا الى صعوبة جمع مثل تلك الاحكام نرى بالوجدان عدم الحاجة في البناء على تحقق كل من تلك الاحكام الوضعية الى احراز جعل الشارع لتلك الاحكام الكثيرة .

(الامر الخامس) بعد ما عرفت في الامر المتقدم ان نوع الاحكام الوضعية مجعولات تشريعية على وجه الاستقلال وانها امور اعتبارية اعتبرها عرف العقلاء وامضاها الشارع بعد التصرف في موضوعاتها ، او اعتبرها الشرع وتبعه في ذلك العرف يبقى الكلام في طائفة من الاحكام الوضعية من جهتين « احديهما » انها هل هي كسائر الاحكام الوضعية المتقدمة مجعولات بالاستقلال تقريراً او امضاء ام لا بل هي مجعولات تأسيسية من الشارع و « ثانيتهما » انها هل هي مجعولات بالاصالة او بالتبع؟ فمنها الحدث والطهارة المقابلة له ، والنجاسة والطهارة المقابلة لها ، فقد اختلفت كلماتهم فيها ، فربما يقال : ان حقائقها ليست الا نفس موضوعاتها التي هي من الامور التكوينية ويعبر عنها باسباب الطهارة ، او الحدث ، او النجاسة من مثل الوضوء والتيمم والغسل ، والجنابة ، والحيض ، والبول ، والنوم ، واصابة البول ، او الدم مثلا ، وهذا القول بعيد جداً عن مساق كلمات معظم الاصحاب ، حيث انا نراهم

ملتزمين بان هذه الامور الاربعة من المسببات التي لها اسباب خاصة لا انها هي عين تلك الأسباب واكثر الاستعمالات الواردة فى الأخبار شاهدة لهم على ذلك ، وربما يقال : بانها امور تكوينية واقعية مسببة عن اسباب خاصة تكوينية هي كامنة ومخفية عنا ، وقد كشف عنها الشارع كما كشف عن الاسباب الخاصة الموجدة لها .

نعم الحدث وما يقابله من الطهارة من الامور المعنوية الواقعية التكوينية القائمة بالنفس والنجاسة والطهارة المقابلة لها من الامور المخفية الواقعية التكوينية القائمة بالجسم ولكن هذا القول ايضاً كسابقه في الوهن ، اذ لا شاهد لها من العقل ، والكتاب ، والسنة ، على تحقق مثل تلك الامور التكوينية في موارد تلك الامور التي يعبر عنها بالاسباب حتى يعبر عنها بالاسباب والمسببات ، ومجرد الامكان والاحتمال لا يكفي في الاثبات بل ربما يستبعد ذلك غاية الاستبعاد في بعض موارد تلك الامور الأربعة ، وربما يقال بان هذه الامور كسائر الاحكام الوضعية امور تشريعية منتزعة من الاحكام التكليفية المجعولة في مواردها ، وهذا الاحتمال أوهن من سابقيه ، لما تقدم من استحالة ذلك في مطلق الاحكام الوضعية ، وربما يقال وهو الحق الحقيق بالقبول انها امور اعتبارية تشريعية غير قابلة للجعل الا على وجه الاستقلال بانشائها معلقة على فرض وجودات موضوعاتها بنحو القضية الحقيقية ـ كما هو الشأن فى مطلق الاحكام المجعولة بالاستقلال ـ

نعم هنا شيء وهو ان النجاسة وما يقابلها من الطهارة امران ، معهود اعتبارهما سنخا ونوعا فى طريقة العقلاء ، وقد امضاها الشارع على اختلاف في مواردها من حيث التوسعة والتضييق والانطباق على ما في نظر العرف وعدمه ، وهذا بخلاف الحدث وما يقابله من الطهارة ، فان الظاهر انهما اعتباران مبتكران مؤسسان من الشارع ، اذ لا نرى لاعتبار سنخهما ونوعهما عيناً ولا اثراً فى طريقة العقلاء .

ومنها الصحة والفساد ، فانه قد وقع البحث والخلاف في انهما من الامور

الاعتبارية والمجعولات الشرعية ، او من الامور الانتزاعية التكوينية ، او التفصيل بين متعلقات الأحكام - كالعبادات وغيرها - وبين الموضوعات لها - كالعقود والايقاعات - وانها فى الاولى من الامور التكوينية وفي الثانية من المجعولات الشرعية ، ومنشأ هذا التفصيل توهم اختلاف معنى الصحة والفساد في البابين وانه في العبادات وسائر المتعلقات عبارة عن كون الشيء تام الاجزاء والشرائط وعدم كونه كذلك ، ومن الواضح ان كون الشيء كذلك وعدمه كونه كذلك من الامور التكوينية الخارجية الغير القابلة للجعل والاعتبار ، فان العمل المأتى به اما مشتمل على كل ما اعتبره الشرع جزءاً وشرطاً فتام تكوينا او لا يكون كذلك ففاسد كذلك .

واما فى المعاملات بالمعنى الأعم فالصحة عبارة عن ترتب الأثر المترقب ، والفساد عبارة عن عدم ترتبه ، ومن الواضح : ان ترتب الأثر الشرعي وعدمه مربوط بجعل الشارع ويكون امر وضعه ورفعه بيد الشرع ، فان كان الموضوع المحقق في الخارج مصداقاً لما علق عليه الأثر الشرعي - من الملكية والزوجية والحرية وامثالها - كان متصفا بوصف الصحة ، بمعنى كونه موردا لترتب الأثر المجعول شرعاً على وجه الاستقلال ، وان لم يكن مصداقاً له لاختلال بعض ماله الدخل فى موضوعيته شطرا او شرطاً كان متصفاً بوصف الفساد بمعنى عدم ترتب الأثر الشرعى المترقب عليه هذا وقد يفصل فى العبادات ايضاً بين ما اذا كان الصحة والفساد بلحاظ الأمر الظاهرى وما اذا كان بلحاظ الأمر الواقعي ، فيقال بأنهما على الاول مجعولان شرعاً بالتبع ، وعلى الثاني امران منتزعان تكوينيان ، وقد فصلنا الكلام فى توضيح حقيقة الوصفين فى مبحث الصحيح والاعم ومجمل ما حررناه هناك واخترناه ان لكل من وصفى الصحة والفساد معنى اعتباريا انتزاعياً تشترك فيه جميع موارد اطلاقهما من دون فرق بين المتعلقات والموضوعات ، فالصحة امر يعتبره العقل وينتزعه من وقوع

الشيء على النحو الذي ينبغى ان يقع عليه بلحاظ ترتب الاثر الشرعى ، او التكويني بمعنى كونه مصداقاً ينطبق عليه عنوان ما تعلق به الطلب او علق عليه الحكم فتوافق المأتى به مع المأمور به فى جميع ما اخذ فيه جزءاً او قيداً منشأ لانتزاع وصف الصحة له ، كما ان عدم وقوع الفعل على ماينبغي ان يقع عليه وعدم توافقه لما تعلق به الامر منشأ لانتزاع وصف الفساد لذلك الفعل ، وكذلك في ناحية الموضوعات ، فتوافق الشيء مع ما علق عليه الحكم الشرعي فى جميع الخصوصيات المأخوذة فيه منشأ لانتزاع وصف الصحة لذلك الشيء من حيث كونه موضوعا وعدم كونه كذلك منشأ لانتزاع وصف الفساد له كذلك ، وبهذا المعنى الاعتباري يستقيم اطلاق وصف الصحة والفساد في كل الأشياء بلحاظ الخلقة الاصلية ، او الاثر المترقب منها ، ثم لما ثبت كون الوصفين من الامور الانتزاعية ثبت انهما فى وصف الوجود والمجعولية تابعان لمنشأ الانتزاع فان كان من الامور التكوينية ـ ككون الشيء تام الخلقة وواجداً لما تقتضيه الخلقة الاصلية ـ كان المنتزع منه وهو وصف الصحة امراً مجعولا تكوينياً تبعياً ، وان كان من الامور التشريعية كان الوصف مجعولا تشريعياً تبعياً وحينئذ فيقع الكلام فى ان منشأ الانتزاع لوصفى الصحة والفساد فى باب المتعلقات والموضوعات امر تكويني محض ، او مما فيه المدخلية لامر تشريعي ؟ فربما يمكن ان يقال ان منشأ انتزاعهما فى البابين ليس امراً تكوينياً محضاً بل للتشريع دخالة فى منشأ انتزاعهما .

توضيح ذلك : ان تعلق الطلب بالعنوان المنطبق على المأتى به الموجب لانتزاع وصف الصحة له وكذلك تعليق الحكم على العنوان المنطبق على الشيء الموجود الموجب لانتزاع وصف الصحة له امر مربوط بجعل الشارع ، فانه لولا تشريعه الحكم متعلقاً او معلقاً لما اعتبر العقل وصف الصحة والفساد لذلك الفعل او الموضوع ومما

ذكرناه سابقاً ظهر ان كلا من الموضوع والمتعلق من جهة تعدد الحيثية فيه ، وهي حيثية دخله فى الحكم الشرعى ، وحيثية دخله فى المصلحة والغرض ، وكون احدى الحيثيتين تكوينية والاخرى تشريعية ، يختلف بهذا الاعتبار وصف الصحة والفساد في كل منهما من حيث التكوين والتشريع فكل من الموضوع والمتعلق الموجود خارجا يتصف بوصف الصحة والفساد من جهة الدخل فى المصلحة ومن جهة الدخل فى الحكم ومن الواضح انه بالنظر الى الجهة الاولى امر تكويني منتزع عن امر تكوينى محض وبالنظر الى الجهة الثانية امر تشريعى منتزع من امرين احدهما تكوينى وهو ما اوجد المكلف فى الخارج والآخر تشريعى وهو تعليق الحكم او تعلقه على عنوان او بعنوان منطبق على ما اوجده المكلف وحينئذ ، فلا محيص عن كونهما مجعولين بتبع ذلك الامر التشريعى .

فالحاصل : ان الصحة والفساد امران اعتباريان منتزعان عن موافقة المأتى به للمامور به بما انه مأمور به فعلا وعدم موافقته له فى باب المتعلقات وعن موافقة الشيء الموجود خارجا لما علق عليه الحكم الشرعى بما انه معلق عليه فعلا وعدم موافقته له فى باب الموضوعات واما ما تقدم من التفصيل بين توافق الامر الظاهري والواقعي وتوهم كون الصحة على الاول امراً مجعولا شرعياً بتبع منشأ الانتزاع وهو الامر الظاهرى فهو فى غير محله ، وذلك لعدم استحقاق العمل المأتى به الموافق للأمر الظاهرى لأطلاق الصحيح عليه الا على التصويب المحال ، فان المراد من الاجزاء فى مورده عبارة عن الاكتفاء بالناقص لا تحقق الصحيح - كما لا يخفى - هذا غاية ما يمكن ان يقال فى تقريب ان الصحة والفساد فى موضوعات الاحكام ومتعلقاتها وصفان انتزاعيان تشريعيان مجعولان بتبع التشريع ولكنه لا يخلو عن الاشكال لابتنائه على كونهما وصفين لا ينتزعان الا فى الرتبة المتأخرة عن تحقق

عنوان الموضوعية والمتعلقية لتلك العناوين الكلية بالتشريع بتبع تشريع الاحكام المعلقة عليها او المتعلقة بها ، وهذا المعنى قابل للمنع ، نظراً الى ان انطباق تلك العناوين الكلية على ما اوجده المكلف في الخارج الذي هو عبارة اخرى عن كون ما اوجده واجد لكل ما اعتبره الشارع جزءاً او قيداً في تلك العناوين الكلية التي تصورها ولاحظها فانية فى مصاديقها واراد جعل الاحكام معلقة عليها او متعلقة بها وعدم انطباقها عليه واقعان فى الرتبة السابقة لجعل الحكم وتشريعه المستتبع لجعل الموضوعية والمتعلقية بالتبع وبعدفرض تحقق تلك العناوين الكلية وانطباقاتهـا الخارجية فى الرتبة السابقة على التشريع لا يعقل كونهما منتزعين عما هو متأخر عنهما من تشريع الاحكام باحد النحوين ، ولازم ذلك انه لامحيص عن الالتزام بكون الصحة والفساد فى البابين وصفين منتزعين عن امر خارجى محض بلا مدخلية فى انتزاعهما للتشريع ، واما ما يقال من انهما عبارة عن ترتب الاثر وعدمه فى باب الموضوعات وسقوط القضاء والاعادة وعدمه فى باب المتعلقات فلا يخفى عليك ما فيه ، بداهة تأخر هذه المعاني عن تحقق الموضوع والمتعلق بوصف الصحة كما لا يخفى وقس على ذلك سائر المعاني المتصورة في الرتبة المتأخرة عن تحقق وصف الصحة في الموضوع او المتعلق ، فانها لا ينبغى ان يطلق عليها وصف الصحة والفساد .

و ﴿ منها ﴾ الولاية والقضاوة ، ولا خفاء فى انهما مندرجتان فى الوضعيات المجعولة بالاستقلال ، لوضوح كونهما من الاعتبارات العقلائية التي توجد فى وعاء الاعتبار بجعل المعتبر ، فان كان معتبرها العرف فالمعتبر مجعول عرفى ، وان كان هو الشرع فهو مجعول شرعي ، فالولايات الخـــاصة والعامة الآلهية على اقسامها ـ كولاية الأنبياء ، والاوصياء (عليهم السلام) على سائر الخلق ، وولاية الناس بعضهم على بعض ، كولاية الاب والجد على الاولاد ، وولاية المولى على العبد ،

وولاية الفقيه الجامع لشرائطها ، وولاية عدول المومنين على بعض التصرفات وامثال ذلك من الولايات الثابتة في الشريعة ـ كلها احكام وضعية مجعولة بالجعل الشرعى على وجه الاستقلال بمثل قوله تعالى « اني جاعل في الارض خليفة » (١) وقوله تعالى « انى جاعلك للناس اماما » (٢) وامثال ذلك مما دل على جعل الولاية العامة او الخاصة ، والحاصل : ان الولاية كنوع الاحكام الوضعية من الامور الاعتبارية العقلائية وقس عليها القضاوة .

ومنها العزيمة والرخصة فقد يتوهم اندراجهما فى الاحكام الوضعية ، والذى يقتضيه التحقيق عدم استحقاقهما لاطلاق الحكم عليهما إلا على وجه التسامح ، والا ففى الحقيقة لا ينطبق عليهما ضابط الحكم الوضعى والمجعول الشرعى ، فـــلا تصل النوبة الى البحث فى كيفية جعلهما وان جعلهما هل هو على وجه الاستقلال ، لتكونا من الاعتبارات العقلائية ، او على وجه التبع لتكونا من الامور الانتزاعية المجعولة بالتبع ، بل هما عنوانان اصطلاحيان اصطلحوا عليهما لنحو سقوط الحكم التكليفى ، فان سقوطه ان كان على وجه سقط اصل مشروعية متعلقه كسقوط الصلاة عن الحائض مثلا عبر عنه فى الاصطلاح بالعزيمة ، وان كان على وجه سقط الالزام او التاكد دون المشروعية عبر عنه بالرخصة ، فالعزيمة والرخصة من انحاء سقوط الحكم التكليفي وارتفاعه لا انهما امران تشريعيان هذا تمام الكلام فى الامر الخامس .

اذا عرفت هذه الامور والمقدمات التي مهدناها لتحقيق الحال فى الاحكام الوضعية ، فاعلم انه لا مانع من جريان الاستصحاب في نفس الاحكام الوضعية كلية كانت او جزئية وفي موضوعاتها ، كل ذلك فيما فرضت تمامية اركانه فيها وكان الشك في بقاء المتيقن السابق ناشئا عن احتمال الرافع والمزيل لحالها في ذلك حال

(١) سورة البقرة آية ـ ٢٨ ـ (٢) سورة البقرة آية ـ ١١٨ ـ

الاحكام التكليفية حذوا بحذو فكما انه لا محيص عن الاخذ بالاستصحاب فيما شك في بقاء الموضوعات للاحكام التكليفية كذلك لا محيص عن الاخذ به في موضوعات الاحكام الوضعية فيما فرضت تمامية اركانه وكون الشك ناشئاً عن احتمال المزيل ، وكما انه لا محيص عن الاخذ بالاستصحاب في الاحكام التكليفية الجزئية بعد تمامية الأركان وكون الشك فى ناحية الرافع ، كذلك بعينه فى الأحكام الوضعية الجزئية ، وكما انه لا محيص عن الاخذ بالاستصحاب في الاحكام التكليفية الكلية مع فرض الشك في ناحية الرافع ، كما فى موارد الشك فى النسخ كذلك بعينه في الاحكام الكلية الوضعية وكما ان الاخذ بالاستصحاب في الاحكام الكلية التكليفية فى غير موارد النسخ محل للاشكال من جهات ، عمدتها كون الشك فيها فى المقتضى كذلك بعينه فى الاحكام الكلية الوضعية . نعم ، هنا شيء وهو ان الاحكام الوضعية المستقلة بالجعل تكون بانفسها مجارى للاستصحاب عند الشك فى بقائها ، واما الوضعيات المنتزعة عن التشريع فحيث ان وجودها وبقائها عين وجود منشيء انتزاعها وبقائها واليقين بها والشك فى بقائها عين اليقين بها والشك في بقائها ، فالاخذ بالاستصحاب فيها بمعنى الأخذ به فى منشيء انتزاعها .

وكيف كان فقد اتضح لك مما ذكر فساد ما ربما يظهر من كلمات الفاضل التوني (قدس سره) من التفصيل بين الاحكام التكليفية والوضعية او بين الاحكام الوضعية والموضوعات ، فانه لا يرجع الى محصل .

ثم انه كان ينبغى لنا التعرض لجريان الاستصحاب وعدمه فى موارد الاحكام العقلية ولكن حيث ان شيخنا العلامة الانصارى (قدس سره) قد تعرض لتفصيل ذلك فى بعض التنبيهات التي عقدها للمسألة فنحن نقتفي اثره فى ذلك ونقول ينبغي التنبيه على امور :

(الاول) ـ لا ينبغي الاشكال في اعتبار فعلية اليقين والشك في جريان الاستصحاب بمعنى انه لابد وان يكون الآخذ بالاستصحاب حين التمسك به متيقنا باصل التحقق تيقنا فعليا وشاكا في البقاء كذلك ، فـلا يكفي في جريانه اليقين والشك التقديريان ـ بمعنى انه بحيث لو التفت الى المستصحب لكان متيقنا او شاكا ولكنه بالفعل غافل محض ، ويدل على ذلك ظواهر الأخبار المتقدمة المتضمنة للفظ اليقين والشك ، فان ظاهرها اراده اليقين والشك الفعليين منهما ، كما هو الشأن في كل دليل تضمن تعليق حكم واقعي او ظاهري على تحقق ما اخذ في موضوعه ، بل لا حاجة الى استظهار ذلك من الأدلة في خصوص المقام بعد الالتفات الى ما علم بالضرورة من كون الاصول العملية مطلقا مجعولة وظائف لمرحلة تحير المكلف في مقام العمل ، ومن الواضح ان التحير في مقام العمل لا يتصور إلا بفعلية ما يوجب التحير وهو في المقام فعلية اليقين بالحـالة السابقة وفعلية الشك في البقاء ، و (بعبارة اخرى) : لا شبهة في ان مفاد الاصول العملية وظائف من حيث الاعذار او التنجيز واتمام الحجة لمن تحير في مقام العمل عند الجهل بالواقع فكيف تشمل من لا حـيرة له ولو لاجل الغفلة ، ولا يقاس ذلك بالاحكام الواقعية المجعولة على وجه الارسال معلقة على عناوين موضوعاتها الواقعية من غير تقييدها بالعلم بتحقق تلك العناوين او الجهل بها ، فانه لا مانع من جعلها بهذا النحو ولو فرض عدم انتفاع المكلف بها ، للغفلة عنها او الجهل بها ، او بتحقق موضوعاتها ونحو ذلك ، ولا مجال لتوهم لغوية جعل مثل هذه الاحكام القانونية الشاملة لحالات العلم ، والذكر ، والالتفات ، وما يقابلها على ما حررناه في محله ، وكيف كان فالحق عدم الارتياب في اعتبار فعلية كل من وصفي اليقين والشك في جريان الاستصحاب ، وقد فرعوا على ذلك فروعاً فقهية :

(منها) : أنه اذا كان متيقنا بالطهارة ثم شك في بقائها فاعتمد على استصحابها

واشتغل بالصلاة واتمها ، وحينئذ فيحكم بصحة صلاته اعتماداً على الأصل المزبور ، لتمامية اركانه من اليقين والشك الفعليين ولا تصل النوبة الى قاعدة الفراغ ، لأن الموضوع لها هو الشك الحادث بعد العمل دون الشك الموجود قبله المستمر الى ما بعده ، والمفروض فى المقام تحقق الشك قبل الصلاة ، فلا مورد للقاعدة .

(ومنها) : انه اذا علم بالطهارة ، ثم غفل عن عروض الحدث وعدمه وصلى ، ثم شك بعد الفراغ فى انه أحدث قبل الصلاة ام لا ، فانه يحكم حينئذ بصحة صلاته تعويلا على قاعدة الفراغ ، لكون الشك حادثاً بعد العمل ، لا الاستصحاب ، فانه انما يعول عليه دون القاعدة فيما فرض تحقق موضوعه : وهو الشك فى البقاء ، قبل العمل واستمراره الى ما بعده والمفروض انتفاء ذلك فى المقام ، لان المفروض فيه حدوث الشك بعد العمل ، وهذا الشك : اعنى الشك فى بقاء الطهارة ، وان صار فعليا بعد الصلاة واجتمع مع اليقين الفعلي باصل الطهارة وتم بذلك موضوع الاستصحاب ، وصح الاخذ به فى نفسه والحكم ببقاء الطهارة حال الاشتغال بالصلاة الا انه مع ذلك لا مجال للتعويل عليه فى خصوص المقام الذي تم فيه موضوع القاعدة ايضاً ، وذلك لتقدمها عليه من جهة أظهرية دليلها واخصيته على ما بيّن فى محله . نعم لا محيص عن الاخذ به والحكم ببقاء الطهارة تعويلا عليه بالنظر الى الاعمال الآتية كما لا يخفى وجهه .

و (منها) : انه اذا علم بالطهارة ثم بعد مدة التفت الى حاله الفعلي فحصل له الشك فى بقائها فبنى على البقاء تعويلا على الاستصحاب ، ثم بعد برهة من الزمان غفل عن هذه الطهارة الاستصحابية وصلى ، ثم عاد الى الشك في بقاء الطهارة المتيقنة سابقاً ، ففي هذا الفرض ايضاً يحكم بصحة الصلاة تعويلا على الاستصحاب لا على القاعدة ، وذلك لعدم حدوث الشك بعد الصلاة ليتم موضوعها

بل الشك الموجود فعلا هو عين الشك السابق الذى قد استمر الى الآن غاية الأمر انه التفت الى وجوده في برهة من الزمان وغفل عنه فى برهة اخرى من الزمان ثم التفت ثانياً الى وجوده الفعلي فلا مجرى للقاعدة لما تقدم ، وهذه الفروع الثلاثة فرضناها مع كون الحالة السابقة المتيقنة هي الطهارة ، ومثلها تفرض فيما اذا كانت الحالة السابقة هي الحدث ، فاذا فرض انه كان عالما بالحدث ثم شك فى بقائه فبنى على بقائه تعويلا على الاستصحاب فاشتغل بالصلاة واتمها في هذا الفرض يحكم بفساد صلاته . ولا مجرى للقاعدة لانتفاء الشك الحادث بعد العمل ، واذا فرض انه كان عالما بالحدث ، ثم غفل عن حالته الفعلية واشتغل بالصلاة واتمها ثم التفت وشك فى بقاء حدثه حال الصلاة وعدمه ، ففي مثله يحكم بصحة صلاته تعويلا على القاعدة ، لتحقق موضوعها : وهو الشك الحادث بعد الصلاة ولا يحكم بفساد صلاته تعويلا على الاستصحاب نظراً الى تحقق موضوعه فعلا ، وذلك لتقدم القاعدة عليه من جهة اظهرية دليلها كما عرفت . نعم ، انما يعول عليه بالنظر الى اعماله الآتية ، واذا فرض انه كان عالماً بالحدث وبعد برهة من الزمان التفت الى حاله الفعلي وشك فى بقاء الحدث فبنى على بقائه تعويلا على الاستصحاب ، ثم غفل عن حدثه الاستصحاب وصلى ، ثم عاد الى الشك فى بقاء الحدث المتيقن سابقا الى حال الصلاة ، ففي مثله كما يحكم ببقاء الحدث تعويلا على الاستصحاب بالنظر الى الأعمال الآتية كذلك يحكم بفساد الصلاة المأتى بها تعويلا عليه ، ولا مجرى لقاعدة الفراغ ـ كما فى الفرض الاول ـ وذلك لانتفاء موضوعها وهو الشك الحادث بعد العمل ، لما عرفت من ان مثل هذا الشك الموجود بعد الصلاة عين الشك الموجود سابقا واستمر الى الآن وان كان مغفولا عنه فى برهة من الزمان . نعم ، هذا اذا كان المفروض تيقنه بعدم تحقق الطهارة بعد استصحاب الحدث قبل الصلاة وانما المحتمل تحقق الطهارة قبل الاخذ به ، واما اذا فرض احتماله تحقق الطهارة بعد اخذه

باستصحاب الحدث وقبل الصلاة ففيه اشكال فى أن مثله مجرى لقاعدة الفراغ حتى يحكم بصحة الصلاة المأتى بها مع البناء على بقاء الحدث بالنسبة الى الاعمال الآتية اوانه مجرى للاستصحاب حتى بالنظر الى الصلاة المأتي بها فيحكم بفسادها ، ومنشأ الاشكال ان ما كان موجودا قبل الصلاة ومستمرا الى حين الالتفات انما هو الشك فى تحقق الطهارة قبل الاخذ باستصحاب الحدث ، واما الشك واحتمال الطهارة بعد الاخذ باستصحابه فهو لم يكن موجوداً قبل الصلاة وانما حدث بعد الفراغ عنها ، فهل المدار فى المسألة الشك الاول المستمر او الثاني الحادث بعد الفراغ ، فعلى الاول يحكم بفساد الصلاة ، وعلى الثاني يحكم بصحتها ، ولكن الاظهر في المسألة هو الأول ، فان الحدث المستصحب ليس أمراً آخراً فى قبال الحدث الواقعي حتى تكون الطهارة المزيلة له غير الطهارة المزيلة للحدث الواقعي ، بل الطهارة على فرض تحققها لا تكون مزيلة إلا للحدث الواقعى ، فالشك في تحقق الطهارة بعد استصحاب الحدث عين الشك في بقاء الحدث الواقعي إلى حين الصلاة ، و « بعبارة اخرى » : ما هو المستصحب ليس إلا الحدث الواقعى ، ولا معنى لاستصحاب الحدث المستصحب .

الأمر الثانى : لا اشكال في اعتبار الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب متيقن الثبوت باليقين الوجداني ومشكوك البقاء لاطباق أدلة الاعتبار على اعتباره فى هذا الفرض ، فان ذلك هو المفروض فى عدة من النصوص وهو المقدار المتيقن من غيرها ، وأما إذا كان المستصحب محرزاً بشيء من الطرق التعبدية والامارات الشرعية فهل يعتبر الاستصحاب فيه أيضاً فيبنى على بقاء ما احرز بالتعبد عند الشك فيه أم لا ! ؟ محل للاشكال ، وبتقرير آخر هل الطرق التعبدية والامارات الشرعية بنفس أدلة اعتبارها تقوم مقام اليقين المأخوذ موضوعا فى بعض أدلة الاعتبار حتى يكون المحرز ثبوته تعبداً كالمحرز ثبوته وجدانا فى جريان الاستصحاب عند

الشك في بقائه أم لا بل يحتاج ذلك الى دليل خاص يدل على هـــذا التنزيل بالخصوص ؟ ؟

والذى يقتضيه التحقيق هو الاول : اي جريان الاستصحاب واعتباره فى موارد الاحرازات التعبدية بنفس ادلة أعتبارها كاعتباره فى موارد الاحراز بالوجدان فكما يعتبر الاستصحاب ويجري فيما اذا فرض العلم بوجوب صلاة الجمعة مثلا حال حضور الامام عليه السلام والشك فى بقاء وجوبها حال الغيبة فيبني على بقآءه بمقتضى التعبد الاستصحابي ، كذلك يعتبر ويجري فيما اذا فرض قيام الطرق الشرعية ـ كالخبر الواحد مثلا ـ على وجوبها حال الحضور وشك فى بقائه على تقدير ثبوته فى الواقع حال الغيبة وكذلك الكلام لو فرض العلم الوجداني بطهارة الثوب او قيام البينة عليها وشك فى بقائها وهذا كله بخلاف الوجه الثاني ، فانه بناءاً عليه لابد فى الحاق موارد قيام الطرق الشرعية على اصل الثبوت بموارد العلم الوجدانى به من دليل خاص ومع فرض انتفائه لامحيص عن الرجوع الى الاصول العملية الاخر ، وكيف كان فيدل على المختار ظواهر الاخبار ، توضيح ذلك : انك قد عرفت ان ظاهر اخبار الباب بعد التوفيق بينها بجعل الاظهر منها قرينة على المراد من الظاهر منها هو عدم ثبوت اعتبار الاستصحاب الا فى موارد يصح ، ويحسن استعارة لفظ النقض او الدفع فيها ، وعرفت ان استعارة هذين اللفظين انما تصح وتحسن فيما كان بين ثبوت المستصحب واقعاً وبقاءه فى حد نفسه ـ اى مع قطع النظر عن عروض المزيل تلازم مستتبع ، للتلازم بين الاحراز المتعلق باصل التحقق والاحراز المتعلق بالبقاء من حيث الاقتضاء مع صرف النظر عن جهة الرافع ـ وعرفت ان ذلك التلازم التبعي بين الاحرازين هو الموجب لكون الاحراز المتعلق باصل الثبوت ذا اقتضائين من حيث الجري العملي وهما اقتضائه له من حيث اصل التحقق واقتضائه له من حيث البقاء وهو الموجب لكون

الاحراز من الحيثيتين احرازاً واحداً له اقتضاء الجري من الجهتين فكان الاحرازين احراز واحد مبرم غير قابل للتفكيك ، وكذا اقتضائهما للجري العملي اقتضاء واحد مبرم غير قابل له ، ولذا نهى عن النقض والدفع والتفكيك بين الاقتضائين وهذا الابرام وان كان اولا وبالذات انما يلاحظ في المحرز (بالفتح) ولكنه لا محالة يلاحظ في المحرز (بالكسر) ايضاً تبعاً من حيث طريقيته وكاشفيته وهذا اللحاظ التبعي كما ترى من لوازم الطريقية والكاشفية وليس لخصوصية كونه كاشفا وجدانياً دخل في ذلك اصلا ، و « وبعبارة اخرى » : ان الظاهر من الادلة الدالة على اعتبار الاستصحاب بلسان النهي عن النقض او الدفع ، كون العبرة في جريان الأستصحاب بثبوت التلازم التبعي الاقتضائي بين الاحراز المتعلق بالمستصحب من حيث اصل التحقق والاحراز المتعلق به من حيث البقاء ، تبعاً للتلازم بين اصل تحقق المحرز بالفتح وبقاءه في حـــد نفسه وبهذه العناية صحت استعارة لفظ النقض والدفع واسنادهما الى اليقين فان اليقين اذا تعلق بما ابرم حيث ثبوته بحيث بقاءه صار ذا اقتضائين وواجداً للابرام تبعاً للمتعلق ، وذلك لانضمام اقتضائه للجرى العملي على المتيقن من حيث البقاء في مثل هذا الفرض باقتضائه للجري عليه من حيث اصل الثبوت ، وحينئذ يصح اسناد النقض والدفع اليه ، ومن الواضح : ان هذه التبعية في الابرام والتلازم بين الحيثيتين ليس من خصوصيات وصف اليقين من حيث كونه احرازاً وجدانياً ، وانما هو من خصوصيات كونه احرازاً وطريقاً كاشفاً فلا محيص عن قيام ما جعله الشارع كاشفاً وعلماً بالتعبد ـ بمقتضى ادلة اعتباره ـ مقامه في هذه التبعية والتلازم .

فلخص المقال ان ظهور الاخبار في ملاحظة تلك العناية في استعارة لفظي النقض والدفع موجب لظهورها العرفي في ارادة النهي عن نقض كل احراز يكون

ذا اقتضائين تبعاً لمتعلقه بالتفكيك بينهما ، وانه لا ينبغى دفع اقتضائه بحمل الحيثيتين فظاهر الدليل فى مثل المقام ظهوراً عرفياً ، ارادة اخذ اليقين فى موضوع التعبد بالاستصحاب على وجه الكاشفية لا على وجه الصفتية بمعنى ان ظاهر الدليل في مثله بحسب المتفاهم العرفى ارادة اخذ مطلق الكاشف الذى يجب اتباعه فى موضوع التعبد الاستصحابي سواء كان كاشفاً وجدانياً او تعبدياً ، وان ذكر الاول من باب المثال وتخصيصه بالذكر لكونه اظهر مصاديق الكاشف واشيعها ، وقد عرفت فى محله ان هذا هو للعنى الصحيح لأخذ اليقين فى الموضوع على نحو الكاشفية وانه بهذا المعنى تقوم مقامه فى الموضوعية جميع الطرق والامارات الشرعية بنفس ادلة اعتبارها كما اعترف بذلك العلامة الانصاري « اعلى الله مقامه » وقد تلخص انه بناءاً على ما قدمناه واستظهرناه من الاخبار واشرنا الى انه هو المقدار المتيقن من السيرة ايضاً لا ينبغى الاشكال فى اعتبار الاستصحاب فى موارد احراز الحالة السابقة بالطرق الشرعية كاعتباره فى موارد احرازها بالعلم الوجدانى بمناط واحد .

ثم لا يذهب عليك ان ظاهر هذه الأخبار وإن كان هو حصر ما يصلح للناقضية بالنسبة الى اليقين السابق فى اليقين الوجداني بالمزيل إلا أن المتفاهم العرفى فى مثله ايضاً هو إرادة مطلق الاحراز الذى يجب اتباعه سواء كان وجدانيا أو تعبديا ، ولذا يتعين القول بقيام الطرق والامارات مقام اليقين الناقض أيضاً بمجرد أدلة اعتبارها ، وسيجيء مزيد توضيح لذلك فى الخاتمة « ان شاء الله تعالى » . ثم لا يذهب عليك أيضاً أن ما ذكرناه جار حذوا بحذو بناءاً على ما استظهره الشيخ العلامة الأنصاري « أعلى الله مقامه » من اسناد النقض الى نفس المتيقن بملاحظة الابرام فيه ، وإن أشرنا سابقاً الى أنه لا ملزم له بعد صحة استعارة لفظ النقض والدفع وحسن اسنادهما الى اليقين نفسه هذا .

وقد التزم المحقق صاحب الكفاية « قدس سره » باعتبار الاستصحاب في موارد الطرق والامارات على كلا تقديري القول باستتباع جعل حجيتها لجعل مؤدياتها أو أحكام مؤدياتها أحكاماً ظاهرية ، والقول بعدم استتباع جعلها حجة لذلك وعدم مجعولية شيء في مواردها سوي التنجيز والاعذار ؛ وملخص ما أفاده في متن الكفاية على القول الثاني ، ان التعبد الاستصحابي انما هو تعبد ببقاء المستصحب معلقا على تقدير أصل تحققه واقعاً ومرجع ذلك الى جعل التلازم الشرعي التعبدي بين اصل التحقق و بين البقاء وعليه فلا محالة تكون الحجة القائمة على أصل التحقق حجة علي البقاء ، وذلك بضميمة العلم بالملازمة الشرعية الحاصلة من أدلة اعتبار الاستصحاب كما هو الشأن في مطلق القضايا الشرطية في موارد استثناء وضع المقدم بفرض ثبوته وإحرازذلك الثبوت ، فانه بضميمة العلم بالملازمة مولد لا محالة للعلم بالنتيجة وهو وضع التالي غاية الأمر ان التلازم في غير المقام واقعي فلا محالة يكون العلم بالمقدمتين مولداً للعلم بالنتيجة الواقعية وهذا بخلاف المقام فان التلازم فيه حيث انه شرعي تعبدي على الفرض والنتيجة تابعة لأخس المقدمتين فلا محالة تكون النتيجة تعبدية فيما فرض إحراز المقدم بالعلم الوجداني فضلا عما إذا فرض إحرازه أيضاً بالتعبد كما في موارد الطرق والامارات .

ثم أورد « قدس سره » على نفسه بما محصله : ﴿ ان وصف اليقين باصل التحقق قد أخذ في أدلة الاعتبار موضوعاً للتعبد الاستصحابي فكيف تقوم الطرق والامارات المعتبرة من حيث الطريقية والكاشفية مقامه من حيث الموضوعية ﴾ وأجاب عنه بما ملخصه : ان اخذ اليقين في أدلة الاعتبار ليس لأجل كونه موضوعاً علق عليه التعبد الاستصحابي بل لأجل الاشارة الى ما ذكرناه من كون التعبد في حيث البقاء فقط الذي لا يكون إلا فى فرض الفراغ عن أصل التحقق

فجعل أصل التحقق متيقنا في دليل الاعتبار انما هو بملاحظة فرضه مفروغا عنه ولا فرق في مفروغيته بين كونه محرزاً بالوجدان أو بالتعبد هذا خلاصة ماافاده في تقريب ما أدعاه على القول الثاني .

وأما افاده في حاشية الكفاية في تقريبه على القول الاول ـ وهو القول بمجعولية مؤديات الطرق والامارات أو احكامها احكاماً ظاهرية ـ فملخصه : « ان المفروض في موارد قيام الطرق والاماراة حصول اليقين الوجداني من أدلة الاعتبار بتحقق الاحكام المجعولة على طبق مؤدياتها وأنه قد شك في بقائها لعدم قيام الامارة والطريق إلا على أصل ثبوت المؤدي لا على بقائه ، فلا يكون المتيقن إلا اصل ثبوت تلك الاحكام لا بقائها ، بل يكون بقائها مشكوكاً فيه ، لاحتمال اصابتها للواقع وكون المؤدي ثابتاً وباقياً في الواقع فيتعبد حينئذ ببقاء تلك المجعولات الظاهرية بمقتضى التعبد الاستصحابي إلى أن يعلم بانتفائها . وهـذا محصل ما أفاده (قدس سره) في الحاشية ولكنه لا يخلو عن الاشكال شيء منها .

أما اماافاده في الكفاية ، فربما يورد عليه بان الملازمـة أمر غير قابل للجعل بنفسه وحالها في ذلك حال العلية والشرطية والسببية والمانعية التي أعترف هو (قدس سره) بأنها أمور تكوينية تابعة للخصوصيات الذاتية وغير قابلة للتشريع نفياً واثباتاً ، ويمكن التخلص عن هذا الايراد بتوجيه كلامه (قدس سره) وإن مراده منه ليس هو جعل الملازمة بنفسها ، وإنما المراد جعل اللازم وهو البقاء معلقاً على تقدير الثبوت فينتزع عن ذلك وصف الملازمـة الشرعيـة ولا محذور في ذلـك لوضوح التلازم بين الحـكم المجعول وبين تحقق ما أخذ في موضوعه وإستحالة انفكاكهما ، لاستلزامه الخلف .

هذا ولكن يرد عليه (قدس سره) إن ماأفاده مخالف لظواهر الاخبار الدالة

على اعتبار الاستصحاب ، لظهورها ظهوراً عرفياً لايكاد ينكر في ان التعبد بالبقاء فرع إحراز اصل التحقق وإنه لخصوصية في الاحراز المفروض تعلقه بأصل الثبوت لا ان البقاء مما تعبد به الشرع معلقاً على تقدير أصل التحقق سواء فرض إحرازه فعلا أم لا فما أفاده (قدس سره) من عدم موضوعية لليقين ولا لمطلق الاحراز بل إنما ذكر للاشارة إلى مفروغية اصل التحقق ليتمحض التعبد في حيث البقاء فاسد قطعاً وهو غريب منه جداً ، حيث انه (ره) في مقام الاعتراض على الشيخ العلامة الانصاري (قدس سره) فيما افاده من ان النقض إنما أسند في الاخبار إلى المتيقن، وذلك لا يحسن إلا إذا كان في المتيقن إبرام وهذا لا يكون إلا في موارد أحرز فيها إستعداد المستصحب للبقاء وكان الشك في الرافع ، اعترف بأن ظاهر تلك الاخبار إسناد النقض إلى نفس اليقين وانه مما يحسن نظراً إلى ما في نفس اليقين من الابرام والاستحكام في مقابل وصفي الظن والشك سواء كان المتعلق مما فيه ابرام أم لا، فانه (قدس سره) كما ترى معترف بموضوعية وصف اليقين وإنه هو الذي لابرامه لا يجوز نقضه ورفع اليد عنه ، فكيف ينكر في المقام أصل دخالة الاحراز في التعبد الاستصحابي فضلا عن وصف اليقين بخصوصيته . هذا مضافاً إلى انه مناقض صريح لما اعترف به في التنبيه السابق من اعتبار فعلية وصفي اليقين والشك .

وربما يورد عليه أيضاً بما ملخصه ، إن اليقين اخبار الاستصحاب قد أخذ في موضوع التعبد به ولكن لا على وجه الصفتية بل على وجه الكاشفية ، بمعنى أن الدخيل في التعبد الاستصحابي هي حيثية كاشفيته الوجدانية لا كونه صفة من صفات النفس ، وقد أفاد هو (قدس سره) في محله أن القطع المأخوذ في موضوع حكم سواء كان على وجه الكاشفية أو الصفتية وعلى التقديرين سواء كان تمام الموضوع أو جزئه أو قيده ، مما لا تقوم مقامه الطرق والامارات في الموضوعية والدخالة في

الحكم بنفس أدلة اعتبارها ، لا ستلزامه لحاضين متنافيين ، ولازم ذلك عدم قيام الطرق والامارات في محل الكلام بمجرد أدلة اعتبارها مقام القطع المأخوذ في التعبد الاستصحابي على وجه الكاشفية ، فهذا الذي أفاده في المقام مناف لما أفاده هناك ، وما أفاده هناك حق لا ريب فيه على ما حررناه في محله من استحالة قيام الطرق والامارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع ولو نبحو الكاشفية ، ولكنه بالمعنى الذي أفاده هو (قدس سره) في تفسير القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الكاشفية . ولكنك عرفت مما سبق عدم توجه هذا الايراد اليه (ره) ، لما نقلناه عنه من اعترافه (قده) بعدم كون القطع مأخوذاً في موضوع التعبد الاستصحابي بوجه ، وإنما ذكر إشارة إلى تمحض التعبد في حيث البقاء ، فينحصر الايراد عليه فيما ذكرناه من كون ما أفاده في الكفاية مخالفاً لظواهر أدلة أعتبار الاستصحاب .

وأما أفاده في الحاشية ، فربما يورد عليه بأن نسبة جعل المؤديات أو احكامها إلى المشهور مما لا حقيقة له : ولكن هذا الايراد ضعيف جداً فان شيوع هذا المعنى في كلمات الاصحاب مما لايكاد ينكر فعمدة ما يرد عليه : إن الحكم الظاهري المجعول المتيقن في مؤديات الطرق والامارات على القول به لا محيص عن كونه دائراً مدار قيام الطريق والامارة ، لبداهة كون قيامها موضوعاً للتعبد ، بجعل مؤدياتها ، فمؤدياتها المجعولة ظاهراً لا تكون إلا بمقدار ما قامت هي عليه ، فماهو المجعول المتيقن حكما ظاهريا في المقام هو أصل التحقق فقط حيث أن المفروض قيام الامارة والطريق عليه كذلك ، وأما البقاء فالتعبد به منتف قطعاً لارتفاع الموضوع وهو قيام الامارة ، وحينئذ فان أريد من استصحاب تلك الاحكام التعبد ببقائها بما إنها مؤديات للطرق والأمارات ، فهو مما لا يحتمل حتى يتعبد به ، كما إنه لو كان المفروض قيام الامارة على أصل التحقق والبقاء كليهما كان البقاء ايضاً متيقناً لاحاجة إلى التعبد بمعونة

الاستصحاب ، وإن أريد أستصحاب الحكم الواقعي على تقدير ثبوته فهو بعينه محل للاشكال الذي تعرض له في المتن وأراد التخلص عنه بما في المتن، وكيف يمكن ان يفرض اليقين بالحكم الظاهري والشك في بقاء الحكم الواقعي ويقال لا تنقض اليقين بذلك الحكم الظاهري بالشك في بقاء الحكم الواقعي على تقدير ثبوته ، مع أنه من الواضح اعتبار اتحاد متعلق الوصفين في مورد الاستصحاب . . هـذا وأما شيخنا الاستاذ العلامة (قده) فهو مع إعترافه بكون اليقين مأخوذاً في اخبار الباب في موضوع التعبد الاستصحابي تخلص عن الاشكال بأنه إنما أخذ في الموضوع من حيث كاشفيته وطريقيته لا من حيث كونه صفة خاصة للنفس ، وفي مثله تقوم الطرق والامارات مقامه بمجرد أدلة الاعتبار ، لحكومتها وإيجادها لمصداق من الكاشف والاحراز على ما بنى عليه هو (قده) في مباحث القطع وقد أوضحنا هناك أن ما أفاده في تفسير أخذ القطع في الموضوع بوجه الكاشفية مما لا يجدى شيئاً في قيام الطرق والامارات مقامه بنفس أدلة اعتبارها ، بل يحتاج في تنزيلها منزلته من حيث الموضوعية والدخالة في الحكم إلى دليل خاص ، ثم لا يخفى عليك إنه قد أشتبه الامر على مقرر بحثه في هذا المقام،

توضيح ذلك : ان المحقق صاحب الكفاية (قده) قد عبر في مقام تقرير الاشكال المتقدم في جريان الاستصحاب في موارد الطرق والامارات، بعبارة ربما توهم خلاف مقصوده حيث قال : « اشكال من إحراز الثبوت فلا يقين ولا بد منه بل ولا شك فانه على تقدير لم يثبت الخ » ومن الواضح : أن مراده من عدم إحراز الثبوت كونه مشكوكاً فيه بالوجدان ، ولذا فرع على ذلك نفى اليقين وإن كان يرد على قوله : (بل ولا شك) إن من الواضح إن الشك فى محل الكلام ليس معلقاً على تقدير ثبوت ما شك في بقائه وإنما المعلق عليه عنوان البقاء ، فزعم المقررانِ

استشكاله (قده) في جريان الاستصحاب في موارد الطرق والامارات مبني على ما أختاره فيها من عدم مجعولية المحرزية والكاشفية في تلك الموارد وإنما المجعول فيها المنجزية والمعذرية ولازم ذلك انتفاء الاحراز بقول مطلق وجداناً وتعبداً في مواردها مع انه لابد في مورد الاستصحاب من الاحراز بوجه، ولذا فرع على ذلك إنه (قده) لا يقول بقيام الطرق والامارات مقام اليقين الطريقي المحض بنفس أدلة اعتبارها، لانتفاء الطريقية فيها حتى بالتعبد وإنه بناء على ما هو الحق من أن المجعول في موارد الطرق والامارات هي المحرزية والكاشفية فلا محل للاشكال حتى يحتاج إلى الدفع، وزعم أيضاً أن الاستاد العلامة (قده) إنما تخلص عن الاشكال بهذا النحو مع فرضه اليقين في محل البحث طريقياً محضاً وكل ذلك خلاف الواقع.

أما الاستاد العلامة (قده) فقد عرفت وجه تخلصه عن الاشكال مع اعترافه بكون اليقين مأخوذاً في موضوع التعبد بالاستصحاب، وأما المحقق صاحب الكفاية (ره) فغير خفي انه قائل بقيام الطرق والامارات مقام اليقين الطريقي المحض حتى على مسلكه من عدم جعل المحرزية والكاشفية، ولقد صرح بذلك في مباحث القطع بل صرح به في نفس المقام بقوله: (فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقائه تعبداً الخ).

(بقي الكلام) في ما إذا كان المستصحب ثابتاً بشيء من الاصول المحرزة أو المحضة كما في مورد أستصحاب الطهارة المستصحبة، أو الثابتة بقاعدتها، وكذلك الحلية ونحوها فهل يجري الاستصحاب في مواردها أم لا؟ محل للاشكال والخلاف فانه ربما يقال بل قيل بأنه لا مانع من الجريان فيها مطلقاً، لتمامية الاركان فان الظاهر من أدلة الاعتبار التي أخذ في موضوعها اليقين السابق كون اليقين فيها مأخوذاً على وجه المنجزية، وإن المدار في جريان الاصل على تنجز ثبوت المستصحب من

دون فرق بين كون المنجز طريقاً وجدانياً ، أو طريقاً تعبدياً ، او أصلا محرزاً ، او محضاً ، أو يقال بجريانه في خصوص موارد الاصول المحرزة دون المحضة نظراً إلى ما تقدم من أن اليقين المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب هو اليقين من حيث الاحراز والكاشفية ، فالمدار على محرزية الثبوت لا المنجزية (بالفتح) فيهما والذي يقتضيه التحقيق عدم الجريان مطلقاً وليس ذلك من جهة قصور في دليل اعتبار الاستصحاب عن شموله لمثل هذا الاستصحاب الجاري في الطهارة المستصحبة أو الثابتة بقاعدتها فانه لا قصور في شموله في حد نفسه لما حقق في محله من ان دليل الاصل كدليل اعتبار الطريق والامارة انحلالي وانه لا مانع حينئذ من أن يكون الدليل بلحاظ شموله لبعض أفراد الموضوع حاكما على نفسه بلحاظ شموله للبعض الآخر ، بالتوسعة أو التضييق أما حكومته المنتجة لسعة دائرة الموضوع وتكثر أفراده ، فكحكومة أدلة اعتبار خبر الواحد على أنفسها ، فانها بشمولها للخبر الاول الذي يصل الينا بلا واسطة ويكون من أفراد موضوع الدليل وجداناً حاكمة على أنفسها بلحاظ الشمول ، للخبر السابق وهو خبر المخبر عنه الذي لا يصل الينا إلا بالواسطة ومعنى حكومتها إنها بتضمنها لجعل التعبد بالخبر الاول والبناء على تحقق المخبر به تقتضي كون المخبر به ايضاً ـ وهو الخبر السابق الذي وصل الينا بالواسطة ـ من أفراد الخبر تعبداً ، وبعد إندراج هذا الفرد بالتعبد في أفراد الموضوع تشمله أدلة الاعتبار وعلى هذا القياس سائر الاخبار الواقعة في سلسلتها وكذلك الكلام في مثل دليل أعتبار الاستصحاب فان مقضى أعتبار الحالة السابقة والتعبد ببقائها بمقتضى النهي عن نقض اليقين بالشك هو إحرازها في زمن الشك ـ غاية الامر انه بالتعبد ـ فاذا تحقق الاحراز ثم شك في بقاء ما هو المحرز بالتعبد لتم أركان الاستصحاب ثانياً فتشمله أيضاً أدلة اعتباره كشمولها لمورد الاستصحاب الاول ، وأما الحكومة

المنتجة لضيق دائرة الموضوع وخروج بعض أفراده فكما في مورد الاصل السببي والمسببي ، فان السر في عدم جريان الثاني مع جريان الاول هو ان دليل أعتبار الاستصحاب بشموله للاستصحاب الجاري في ناحية السبب والغائه الشك في البقاء يكون حاكماً على نفسه بالنسبة إلى شموله الاستصحاب الجاري في ناحية المسبب ـ في حد نفسه ـ ومعنى حكومته أنه بالغاء الشك في مورد الاصل السببي يتصرف في موضوع الاصل المسببي ويخرجه بالتعبد عن كونه من أفراد موضوع دليل الاعتبار لفقدان الشك في البقاء (ح) في ناحيته . هـذا ومقامنا من قبيل القسم الاول فان دليل اعتبار الاستصحاب بنفس شموله لليقين بالطهارة السابقة والشك في بقائها وتعبده فيه بالبقاء يوجب تحقق يقين آخر بتحقق الطهارة تعبداً من حيث البقاء ، فاذا شك في بقاء هذه الطهارة التعبدية يتم موضوع الاستصحاب ، ويشمله دليل أعتباره بحسب انحلاله ـ كما لايخفى ـ وكذلك الكلام فيما إذا أحرز الطهارة مثلا بقاعدتها غاية الامر ان دليل القاعدة يكون حاكماً على دليل الاستصحاب بايجاد موضوعه ، بالتقريب المتقدم ، فالحاصل : إن عدم جريان الاستصحاب في مؤديات الاصول ليس من جهة عدم قابلية دليل الاعتبار للشمول لمثل هذه الفروض ، بل المانع عن جريان الاستصحاب في الموردين اشكال مطرد في كلا القسمين من الاصول

توضيح الاشكال : ان الاستصحاب كساير الاصول العملية انما هي وظيفة تعبدية مجعولة في حق المتحير في مقام العمل فالاخذ بالاستصحاب موقوف على تحقق هذا الموضوع والمفروض فى المقام انتفائه لكفاية شمول دليل الاستصحاب لليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها فى رفع تحير المكلف في مقام العمل بالنسبة الى الشك فى بقاء تلك الحالة في عمود الزمان مرسلا من دون اختصاصه وتقيده بقطعة من الزمان دون اخرى ومع فرض هذا الشمول وكفايته يكون شمول الدليل لليقين بالطهارة

التعبدية والشك في بقائها والتعبد به بالاستصحاب مدة اخرى لغواً لاحاجة اليه اصلا و (بعبارة اخرى) : ان مفاد دليل اعتبار الاستصحاب ـ على مسلك المشهور ـ جعل حكم ظاهري ممتد من أول زمن الشك الى ان يحصل العلم بخلاف الحالة السابقة فبعد مجعولية هذا الحكم المغيي باليقين لا يبقى حيرة للمكلف من حيث البقاء حتى تصل النوبة الى التعبد الاستصحابي ثانياً ، فاذا علم بالطهارة مثلا ، ثم شك في بقاءها كان مقتضى اعتبار دليل الاستصحاب جعل الطهارة الظاهرية الممتدة الى ان ينتقض الحالة السابقة باليقين بالخلاف ، فاذا شك فى البقاء ثانياً لمنشأ آخر او غفل عن الحالة السابقة ثم التفت وشك كان المرجع هو الاستصحاب الاول والاخذ بتلك الوظيفة الظاهرية الممتدة الى زمن تحقق اليقين بالانتقاض ، فانها بعينها باقية مالم يتبدل موضوعها من اليقين السابق والشك اللاحق والمفروض عدم تبدله وانما تبدل منشأ الشك وحينئذ فلا يصح التعبد ثانياً ببقاء الحالة المستصحبة المحرزة بالاستصحاب قبل الغفلة للزوم اللغوية وان شئت فقل ان الناقض الذى شك فى تحققه اينما تحقق فهو ناقض للحالة السابقة المتيقنة او لا ـ وهي الطهارة الواقعية فى المثال ـ لا انه ان تحقق قبل الاستصحاب فهو ناقض للطهارة الواقعية وان تحقق بعد الاستصحاب فهو ناقض للطهارة المستصحبة وكذلك الكلام بالنسبة الى الاصول المحضة ، فان مفاد دليل قاعدة الطهارة مثلا بناءاً على ما هو الحق من كونها من الاصول المحضة ليس الا جعل الوظيفة التعبدية من حيث الحدوث والبقاء الى ان يرتفع الشك ومفاده على ما هو المعروف جعل الطهارة الظاهرية الممتدة فى عمود زمن الشك المغياة بالعلم بالخلاف ، فلا حيرة للمكلف فى وظيفته ولا تردد له فى ترتيب آثار الطهارة مادام الشك فلا يحتاج الى التعبد الاستصحابي بالبقاء ، وبالجملة : ان التعبد بالبقاء مرة اخرى فيما احرز ثبوت الشيء وبقائه بمفاد القاعدة او احرز بقائه فقط بمفاد

الاستصحاب لغو لا حاجة اليه .

وقد يقرر الاشكال فى خصوص الاصول المحرزة بتقريب آخر وحاصله : ان التعبد الاستصحابى مثلا ببقاء الشيء المحرز ثبوته انما يصح ويحسن فيما اذا لم يلغ الشك فى البقاء فى عمود زمانه قبل الاخذ بالاستصحاب، والا لاختل ركن الاستصحاب وانهدم بالبداهة ، وحيث ان المفروض فى مقامنا الغاء الشك فيه بالتعبد الاستصحابى فلا يبقى وجه مصحح لجريان الاستصحاب فيه ، لارتفاع موضوعه فان الشك فى بقاء الشيء المحرز ثبوته بالاستصحاب قد الغى بنفس دليل اعتباره ، فان مفاد دليل الاستصحاب - كما عرفت - هو البناء على محرزية المتيقن ثبوته سابقاً من حيث البقاء وترتيب آثار بقاء ذلك المتيقن وعدم نقضه بعروض الشك وعدم الاعتداد به الى ان يحصل العلم بخلاف الحالة السابقة فالشك فى بقاء الحالة المتيقنة سابقاً قد الغى بالاستصحاب الاول بمقتضى دليل اعتباره وحينئذ فجريان الاستصحاب الثانى بالنسبة الى الحالة المستصحبة يحتاج الى شك آخر لم يلغه الشارع بالتعبد سابقاً وهو مفقود فى مفروض الكلام ، لفرض اتحاد الشك والغائه ويتفرع على ما ذكرناه استثناء بعض الفروع عن الحكم المذكور كما لو فرضنا إحراز حدوث الشيء بالاصل المحرز كالاستصحاب وفرضنا قصور دليل اعتباره عن الغاء الشك فى بقاء ذلك الشيء ، وذلك كما فى الأثر الشرعي المتصور فى ناحية الاصل المسببي المترتب على الموضوع المستصحب في ناحية الاصل السببي ، فان دليل اعتبار الأصل في الثانية إنما يقتضى الغاء الشك بالنسبة إلى حدوث ذلك الأثر المفروض - كطهارة الثوب المغسول بماء مستصحب طهارته - وأما من حيث بقاء ذلك الأثر ، كما لو شك في عروض النجاسة للثوب ثانياً ، فحيث أن الشك فيه لا يكون مسبباً عن الشك فى طهارة الماء ، فلا يقتضى دليل اعتبار الاصل السببي والتعبد في مورده ببقاء طهارة الماء مثلا الغاء

الشك في بقاء طهارة الثوب المغسول به والتعبد بذلك البقاء ، وحينئذ فلا مانع من شمول دليل الاعتبار لاستصحاب الطهارة المحرزة بالاصل والتعبد ثانياً ببقائها بعد التعبد أو لا باصل تحققها ، وذلك لتعلق الحاجة به وعدم اللغوية . هذا ولا يخفى عليك أن هذا الاستثناء إنما يكون بالنظر إلى مؤديات الاصول المحرزة فقط ووجه الاختصاص يتضح مما ذكرنا والحاصل أن المدار في عدم جريان الاستصحاب فى مؤديات الاصول مطلقاً تكفل دليل أعتبار ذلك الاصل لبيان الحكم وجعل الوظيفة حدوثاً وبقاء إلى الغاية المعينة والغاء الشك في مورده من كلتا الجهتين ان كان من الاصول المحرزة ، فاتضح بما ذكرنا عدم جريان الاستصحاب في المحرز به أو بغيره من الاصول المحرزة وعدم جريانه فى موارد الاصول المحضة أوضح واتضح أيضاً وجه تقدم الاستصحاب على القاعدة في الفرع السابع من الفروع المتقدمة المتفرعة على اعتبار فعلية الشك واليقين فى جريان الاستصحاب وهو ما إذا علم بالحدث ، ثم بعد برهة من الزمان شك في البقاء والارتفاع بالوضوء مثلا ، ثم غفل وصلى ، ثم بعد الفراغ من الصلاة التفت وشك فى ارتفاع ذلك الحدث الاستصحابي لاحتماله الوضوء قبل الصلاة ، فان منشأ الاشكال فى تقدم الاستصحاب فى هذا الفرض على قاعدة الفراغ والحكم بالبطلان تخيل تأخر الشك فى الطهارة عن الصلاة وتمامية موضوع القاعدة وحكومتها على الاستصحاب نظراً إلى ان الشك فى بقاء الحدث المتيقن سابقاً وإن كان سابقاً على الصلاة إلا ان الشك فى بقاء الحدث الاستصحابي عارض بعد الصلاة ، لان المفروض طرو الغفلة عن الحالة السابقة بعد استصحابها ، وقد عرفت مما ذكرناه فساد هذا التخيل لاتحاد الشك في بقاء الحالة السابقة وعدم تعدده بطرو الغفلة وإنما يتعدد جهة الشك لانفسه والمفروض تقدمه على الصلاة فالحق تقدم الاستصحاب والحكم بالبطلان لعدم تمامية موضوع القاعدة فتلخص مما ذكرناه عدم

جريان الاستصحاب فيما ثبت بالاستصحاب أو غيره من الاصول المحرزة او المحضة .

(التنبيه الثالث) قد يكون المستصحب امراً جزئياً وفرداً خاصاً ، وقد يكون امراً كلياً وعنواناً مشتركاً ، وعلى الاول فتارة يكون فرداً معيناً ، وأخرى يكون فرداً مرددا بين فردين أو افراد ، فعلى الاول لا أشكال فى جريان استصحاب ذلك الفرد المعين عند الشك فى بقائه ، كما لا اشكال فى استصحاب الكلى المتحقق بذلك الفرد الموجود بعين وجوده لا بوجود آخر ، فان وجود الفرد قابل للاستناد إلى الفرد والى الكلى المنطبق عليه فكما يصح استصحاب ذلك الوجود بلحاظ انتسابه الى الفرد كذلك يصح استصحابه بلحاظ انتسابه الى الكلى ويترتب على كل منهما آثاره المترتبة عليه شرعاً ، وعلى الثاني لايجرى الاستصحاب فى شيء من الفردين بخصوصيتهما ، لعدم تمامية اركان الاستصحاب لعدم اليقين السابق . وأما على الثاني وهو ما إذا كان المستصحب عنواناً مشتركاً وامراً كلياً فينقسم الى اقسام ثلاثة :

(الاول) : ما اذا كان منشأ الشك فى بقائه الشك فى بقاء الفرد المفروض تحقق الكلى فى ضمنه بخصوصه المعلوم وجوده فى السابق ، وقد عرفت انه لامانع من جريان الاستصحاب فيه كما لا مانع من جريان استصحاب ذلك الفرد المعين ، وهـذا مما لا ينبغي الاشكال فيه وإن كان قد نوقش فيه بما سيأتي التعرض له والجواب عنه .

(الثاني) : ما اذا كان منشأ الشك فى بقائه تردد تحقق ذلك العنوان بين فردين أحدهما مقطوع البقاء والآخر مقطوع الارتفاع وهذا هو الذي تعارف التعبير عنه بالقسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى . (الثالث) : ما اذا كان منشأ الشك فى بقائه احتمال حدوث فرد آخر يتحقق فى ضمنه الكلى مقارناً لحدوث ذلك الفرد الاول او لزواله المقطوع به ، وهذا هو الذي تعارف التعبير عنه بالقسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي وسيجيء الكلام فى تحقيق هذين القسمين على التفصيل بعد

تتميم الكلام فى القسم الاول بدفع ما ربما يتوهم من الاشكال فى جريان الاستصحاب فيه فنقول :

لاخفاء فى ان الكلى الطبيعي قابل للاتصاف بالوجود الخارجي لكن وجوده فى الخارج بمعنى وجود فرده ومصداقه الذي تحقق هو فى ضمنه لا أن له وجوداً على حدة في قبال وجود الفرد بل لا يكون في الخارج إلا وجوداً واحداً لكنه ذا حيثيتين وذا انتسابين في نظر العقل ، فان ذلك الوجود الوحداني قابل الاستناد الى الشخص والفرد فيقال وجد زيد وقابل الاستناد الى الكلى المنطبق عليه فيقال (وجد الانسان) لان هذا الكلى بتشخصه في ضمن مصداقه يخرج عن الابهام وقابلية الصدق على كثيرين ولولا هذا التشخص والانتساب لم يكن موجوداً وممنوعاً عن الصدق على الكثيرين ، فان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، فالحاصل : ان وجود الفرد مساوق لوجود عنوانه العام وبالعكس ، ولا فرق في ما ذكر بين ان يكون ذلك العنوان العام من الامور المتأصلة في الوجود ـ كالجواهر والاعراض ـ أو من الامور الانتزاعية ، أومن الامور الاعتبارية ، غاية الامر أنها تختلف فى نحو الوجود ، وإلا فلا تختلف في ما نحن بصدده من أن ما للفرد من الوجود والتحقق أي نحو كان من انحائه في عين انه وجود للفرد وجود للكلى المنطبق عليه ، ويصح اسناده الى كل منهما حقيقة ، وقد عرفت انه كما يتم أركان الاستصحاب بالنسبة الى الفرد ، كذلك الأمر بالنسبة الى نفس ذلك العنوان . نعم لا اشكال في أن جريان الاستصحاب في كل منهما تابع للاثر الشرعى المترتب عليه من حيث البناء ، بداهة : كون التعبد الاستصحابى بلحاظ الآثار الشرعية ، وحينئذ فقد يفرض وجود الفرد فقط ذا اثر شرعى ، لكونه موضوعاً له شرعاً دون وجود الكلى بمعنى عدم وجود حكم معلق على وجود الكلي من حيث انه وجوده كما اذا فرض وجود ولد له ونذر ان يتصدق

كل يوم بدرهم ما دام هذا الولد باقياً ولم يكن له نذر بالنسبة الى وجود الانسان ففي مثل هذا الفرض لا يجرى الاستصحاب الا بالنظر الى وجود الفرد فيحكم في المثال ببقاء الولد ويترتب عليه اثره ، وقد يفرض العكس ويكون المفروض تعلق الاثر الشرعي بوجود الكلى فقط وانشاء الحكم معلقاً عليه بما انه وجود الكلى ولا يكون هناك حكم معلق على وجود الفرد من حيث انه وجوده ، وذلك كما اذا فرض انه نذر ان يتصدق كل يوم بدرهم اذا وجد له ولد ما دام باقياً ولم يكن له نذر بالنسبة الى بقاء ولد موجود خاص ، وفي هذا الفرض ينعكس الامر في جريان الاستصحاب فلا يجري إلا بلحاظ وجود الكلى ، فيحكم فى المثال ببقاء كلى الولد بعد فرض تحققه سابقاً ويترتب عليه اثره ، وقد يشتركان الكلى وفرده في كون كل منهما ذا اثر شرعى بالمعنى الذي عرفته ، وحينئذ فربما يتوافقان في الاثر كما إذا فرض تحقق النذرين وتعلق احدهما ببقاء وجود الكلى والآخر ببقاء وجود الفرد وفرض كون المنذور فيهما من سنخ واحد ، كالتصدق بدرهم في كل يوم ، وربما يتخالفان في الاثر ، كما فى المثال مع كون المنذور من سنخين ، كالتصدق بدرهم في احد النذرين والصيام كل يوم في النذر الآخر ، وعلى التقديرين في هذا اي فرض الاشتراك فى الاثر يجري الاستصحاب بالنظر الى وجود كل من الفرد والقدر المشترك ، ويترتب على استصحاب كل منهما ماله من الاثر الشرعى كما انه لو فرض انتفاء الاثر الشرعي لكل منهما ـ بمعنى عدم كونه موضوعاً علق عليه الحكم الشرعى لم يجرى الاستصحاب فى شيء منهما ، لا لاختلال الاركان بل للغوية وعدم الاثر .

إذا عرفت ذلك فاعلم انه ربما يتوهم الاشكال فى جريان استصحاب الكلى فى هذا القسم مع جريان الاستصحاب فى مصداقه ، وهو الفرد المشكوك بقائه وإن كان الكلي موضوعا للاثر الشرعي وذلك لتوهم كون الشك في بقاء الكلي فى مثل الفرض

مسبباً عن الشك فى بقاء ذلك الفرد المعين ، فانه لو علم بقاء الفرد ، أو زواله لم يبق شك فى بقاء الكلى وزواله ، ومن المسلم عدم وصول النوبة إلى الاصل المسببي مع جريان الاصل السببي ، فجريان الاصل فى الفرد المعين فى مفروض الكلام يمنع عن جريانه فى الكلى المنطبق عليه .

ويرد عليه (أولا) : ما عرفت من عدم التعدد في الوجود فى مفروض الكلام حتى يحتمل سببية الشك فى بقاء احدهما للشك فى بقاء الآخر ، فان السببية تقتضي المغايرة والتعدد - كما لا يخفى - ولا يكون فى المقام إلا وجود واحد غاية الامر إنه قابل للاستناد إلى الامرين فلا مجال لان يقال بسببية الشك في بقاء أحد الوجودين للشك فى بقاء الوجود الاخر كما لا يخفى . و (ثانياً) : سلمنا التعدد والمغايرة ولكن السببية تقتضى سبق وجود السبب على وجود المسبب ولا سبق فى المقام ، فان الكلى وفرده على تقدير تغايرهما فى الوجود متقارنان فيه لا ان وجود الفرد علة لوجود الكلى وبقائه علة لبقائه ،وكما ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد كذلك ما لم يوجد لم يتشخص و (ثالثاً) : سلمنا التعدد والسببية ولكن لا ينبغى أن يختفى ان جريان الاصل السببي إنما يمنع عن جريان الاصل المسببي إذا كان المشكوك فيه فى ناحية الاصل المسببي من الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه في ناحية الاصل السببى كطهارة الثوب المغسول بماء مستصحب طهارته - فان طهارة الثوب المشكوك فيها المسبب شكها عن الشك في بقاء طهارة الماء المغسول به من الآثار الشرعية المترتبة شرعاً على طهارة ذلك الماء و (بعبارة اخرى) : ان الضابط فى تقدم الاصل السببي وحكومته على الاصل المسببي كون فائدة التعبد فى مورد الاول الغاء الشك فى مورد الثاني بحيث لولاه لزم لغوية ذلك التعبد ، وذلك لكون الاثر المشكوك فيه في ناحية المسبب من الآثار الشرعية المترتبة على مجرى الاصل السببي ، وهذا المعنى منتف في المقام ، فان وجود الكلى وبقائه على فرض التعدد والسببية ليس من الآثار الشرعية

المترتبة على وجود الفرد وبقائه بل هو من لوازمه العقلية ، فالتعبد ببقاء الفرد لا يقتضى التعبد ببقاء الكلى إلا بلسان الاصل المثبت ، فالحاصل انه لا ينبغى الاشكال فى صحة استصحاب القدر المشترك فى هذا القسم لصحة جريانه فى الفرد المعين . هذا كله ، إذا كان الشك والترديد فى بقاء الفرد المتعين وأما لو كان المفروض تعلق الشك ببقاء الفرد المردد بين فردين ، او أفراد من جامع واحد وكان هذا منشأ للشك في بقاء الكلى والعنوان المشترك بينها فالذى يقتضيه التحقيق جريان الاستصحاب في كل من العنوان المشترك والفرد المردد بعد مراعات الاثر الشرعى فى مورد الاصل ومجرى التعبد ، ولتوضيح الحال ينبغى بسط المقال في الجملة فنقول : لو فرضنا ترتب الاثر الشرعي على عنوان مشترك بين فردين مثلا وعلى كل منهما بخصوصيته كما لو نذر ان يتصدق بدرهم ان كان العالم موجوداً فى داره ، ونذر ايضاً ان يتصدق بدينار ان كان زيد العالم في الدار ، و نذر أيضاً ان يتصدق بدرهم ان كان عمرو العالم فى الدار وحينئذ (فتارة) : يفرض العلم التفصيلي بتحقق الكلى فى ضمن كلتا الخصوصيتين مع فرض العلم ببقائها وبقاء الكلى فى ضمنهما فلا خفاء ولا اشكال فى حكم هذا الفرض من ترتب جميع الآثار المترتبة على الامور الثلاثة سواء فرض ترتبها من حيث الحدوث فقط ، كما إذا فرض تعلق النذور الثلاثة باصل الحدوث كذلك ، او فرض ترتبها على الحدوث والبقاء او على البقاء فقط ، كما إذا فرض كون النذور الثلاثة معلقة على الحدوث والبقاء او على البقاء فقط ، و (أخرى) : يفرض العلم التفصيلي ايضاً بتحقق الكلى ، للعلم التفصيلي بتحقق كلتا الخصوصيتين مع فرض الشك فى بقائه للشك فى بقائها فحكم هذا الفرض قد علم مما سبق فى فرض الشك فى بقاء الفرد المتعين ، لاتحادهما فى مناط الحكم بجريان الاستصحاب وصحته بالنسبة إلى كل من الفرد والقدر المشترك وترتيب آثار كل منهما من حيث البقاء و (ثالثة) : يفرض العلم

الاجمالى بحدوث القدر المشترك ـ وهو العالم مثلا ـ فى الدار لتردده بين كونه فى ضمن زيد هو او فى ضمن عمرو مع فرض الشك فى بقاء ذلك الكلى المعلوم اجمالا وبقاء تلك الخصوصية المرددة بين زيد وعمرو ومحل الكلام فعلا هو هـذا الفرض فنقول :

اما حكمه بالنظر الى اصل الحدوث والتحقق فلا اشكال فى لزوم ترتيب اثر القدر الجامع وترتيب اثر كل من الخصوصيتين بمقتضى تنجيز العلم الاجمالي بعد تعارض الاصول العدمية فى اطرافه و تساقطها ، وذلك لفرض وجود الاثر لذلك الوجود الواحد المعلوم من حيث استناده الى القدر المشترك والى كل من الخصوصيتين . نعم لو كان المفروض خلو احدى الخصوصيتين عن الاثر الشرعى لم يكن العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة الى الخصوصيتين بل كان يجري اصالة العدم الازلي فى ماله الاثر سليما عن المعارض . واما بالنظر الى حيث استناد ذلك الوجود المجمل الى الجامع فحيث انه لا يتصور وجود الاثر له على احد التقديرين دون الآخر ، لأنه خلف بل لا بد ان يكون ـ على الفرض ـ ذا اثر على التقديرين فلا محيص عن تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة اليه ، واما حكم الفرض من حيث البقاء فلا محيص عن جريان الاستصحاب بالنظر الى ذلك المتحقق المفروض على اجماله وتردده وابهامه ليكون ابقاءاً لما كان على ما كان ، وحيث ان التعبد الاستصحابي منتج للعلم التعبدي ببقاء ذلك المتحقق وفى المقام كأنه جر لذلك العلم الاجمالي واثبات له بالنظر الى البقاء فكل ما كان يترتب على منجزية ذلك العلم الاجمالي الوجداني من حيث الحدوث لا بد ان يترتب على منجزية هذا الاستصحاب من حيث البقاء فلا محيص عن ترتيب آثار بقاء الجامع على تردده وابهامه فى انه باية خصوصية تخصص وكذا لا بد من ترتيب اثر كل من الخصوصيتين ، للعلم التعبدى فعلا ببقاء احديهما بمقتضى الاستصحاب الجاري

فى ذلك المتحقق المجمل ، واما بالنظر الى وجود كل من الخصوصيتين فلا يجري الاستصحاب ، لانتفاء اليقين السابق بل يجرى الاستصحاب العدمي فى كل منهما فيتعارضان ويتساقطان فالحاصل انه لا مانع من جريان الاستصحاب في الفرد المردد والخصوصية المجملة بعد فرض ثبوت الاثر لكل من الفردين لتمامية الاركان من اليقين الاجمالي بوجود ماله الاثر من الفرد والشك اللاحق في بقاءه ، ومجرد تردد الفرد لا يمنع عن جريان الاستصحاب ، لاتحاد مناط الاعتبار والاخذ بالحالة السابقة بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالى ، فان كل منهما ذو اقتضاء للجري العملي من حيث الحدوث والبقاء لو لم يعرض المزيل ومقتضى جريان الاستصحاب حينئذ ترتيب كلا الاثرين ، لما عرفت من قيام هذا الاحراز التعبدى مقام الاحراز السابق الوجداني ، ولا ينافي ما ذكرناه من جريان الاستصحاب فى الفرد المردد عدم جريانه فى كل من الفردين بخصوصه ، لعدم تمامية أركان الاستصحاب حيث لم تحرز تلك الخصوصية الفردية ، فلا مجال لجريان الاصل بالنسبة اليها ، وكما لا يجري الاصل الوجودي في كل منهما كذلك لا يجرى الاصل العدمي فى شيء منهما لكنه بمناط آخر وهو ما عرفت من تعارض الاصلين في طرفي الاحراز الاجمالي ولذا لو كان المفروض ترتب الاثر على احدى الخصوصيتين فقط جرى اصالة العدم فيها سليما عن المعارض لعدم الاثر في الخصوصية الاخرى ، ولا يكون فى البين حينئذ من الاصل الوجودي إلا استصحاب القدر الجامع فيترتب عليه اثر الجامع دون الفرد ، وكذلك لايجري الاستصحاب إلا بالنظر إلى الاثر المترتب على القدر الجامع إذا لم يكن شيء من الخصوصيتين مورداً للاثر فلا يجري بالنسبة اليهما الاصل مطلقاً لا وجوديا ولا عدمياً ثم لا يخفى عليك ان جريان الاستصحاب في الفرد المردد بالنظر إلى آثار الثلاثة مما لا ينبغي الاشكال فيه فيما إذا كان منشأ الشك في بقاء ذلك الفرد احتمال طروا لرافع

له ، وأما إذا كان الشك في بقائه للشك في مقدار استعداده للبقاء ففيه اشكال وقد تقدم تقوية عدم اعتباره .

القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي ما إذا كان منشأ الشك في بقائه الشك في تحققه في الخارج في ضمن ما هو مقطوع البقاء على تقدير حدوثه او في ضمن ما هو مقطوع الزوال كذلك و (بعبارة اخرى) : منشأ الشك في بقاء القدر المشترك في هذا القسم تردد ما هو الحادث المتحقق في ضمنه الكلي بين ما هو باق قطعاً وما هو زائل كذلك كما لو علم بحدوث الحدث وتردد بين كونه اصغراً أو اكبراً كالجنابة فتوضأ وشك في بقاء القدر المشترك وهو الحدث الجامع بين الاصغر والاكبر فان منشأه التردد فيما تحقق هذا الكلي في ضمنه وأنه هل هو الاصغر حتى يكون مرتفعاً بالفعل قطعاً أو هو الاكبر حتى يكون باقياً بالفعل قطعاً ؟ وملخص الكلام في حكم هذا الفرض بعد فرض ترتب الاثر الشرعي على القدر المشترك وعلى كل من الخصوصيتين هو أن الملحوظ في جريان الاستصحاب في هذا القسم ـ (تارة) هو نفس الكلي ، و (اخرى) : هي الخصوصية الفردية أما على (الاول) فالتحقيق انه لا مانع من جريان الاستصحاب في القدر الجامع ـ وهو الحدث مثلاً ـ لتمامية أركان الاستصحاب بالنسبة اليه ، لان المفروض العلم بوجوده السابق والشك في بقائه بعد العلم بارتفاع احد الفردين على تقدير حدوثه والمفروض أيضاً كونه موضوعاً للاثر الشرعي ، كعدم جواز مس خط المصحف وعدم جواز اللبث في المساجد وأمثال ذلك مما يفرض كونه من الآثار المجعولة على القدر المشترك بين الاصغر والاكبر فلا وجه للمنع عن جريانه فيه إلا توهم السببية والمسببية بين الشك فيه والشك فيما هو الحادث ، وسيأتي توضيح الوهم ودفعه . وأما (على الثاني) فالحق المحقق المتفق عليه عدم جريان الاستصحاب الوجودي في شيء من الخصوصيتين من

الاكبر والاصغر مثلا ، وذلك لعدم تمامية أركان الاستصحاب بالنسبة اليهما ، لعدم اليقين السابق والشك اللاحق أما (الاول) فلعدم إحراز الحالة السابقة بالنسبة إلى شيء من الخصوصيتين ، وأما (الثاني) فلعدم الشك في بقاء شيء منهما لا فعلياً ولا تقديريا للعلم ببقاء احد الفردين على تقدير حدوثه وبارتفاع الآخر كذلك ، وإنما الشك في حدوث كل منهما مع العلم بحدوث أحدهما لا في بقاء ما هو الحادث فلا مجال للتعبد الاستصحابي بالبقاء في شيء منهما ، ومن الواضح ان التعبد الاستصحابي غير ناهض لتعيين ما هو الحادث وتشخيصه ، فان إحراز الحدوث وتعيين الخصوصية في رتبة الموضوع بالنسبة اليه ولذا لا يكون إلا بعد الاحراز وكيف كان ، فلا مجرى للاستصحاب الوجودي في شيء من الخاصين وحينئذ فان كان المفروض كون كل منهما موضوعا لأثر خاص فلا محالة يكون كل منهما مجرى للاستصحاب العدمي في المكلف بمفاد ليس الناقصة فيتعارض الاصلان ويتساقطان وينجز العلم الاجمالي من حيث أصل الحدوث ويكون لازمه الاحتياط فعلا بترتيب آثار الحدث الاكبر ما لم يغتسل ، وأما لو فرض عدم الاثر الخاص إلا لاحدى الخصوصيتين ، فلا محالة يجري استصحاب العدم فيها سليما عن المعارض وبهذا ينحل العلم الاجمالي .

لا يقال : ان الاستصحاب الوجودي وإن كان لا يجري في شيء من الخصوصيتين لما تقدم إلا انه لامانع من استصحاب الفرد المردد كما في القسم الاول لأنا نقول : أن المانع من جريانه هنا ما عرفت من عدم تعلق الشك بحيث البقاء وهو مورد للتعبد وإنما تعلق الشك بما هو الحادث أولا وهذا المانع غير موجود في القسم الاول ، لما عرفت من ان الشك هناك إنما تعلق بحيث البقاء على أي تقدير وحينئذ لا مانع من التعبد ببقاء الفرد المردد أي ما كان ، وهذا بخلاف المقام فانه لاشك هنا في بقاء فرد على تردده وإبهامه ولا في بقاء فرد معين ، لما عرفت

من أنه لاشك فى البقاء بالنسبة إلى شيء منهما وإنما الشك فى ان ما هو الحادث هو هذا أو ذاك ، واما كون الحادث ذاك الذي يبقى على تقدير حدوثه قطعاً فليست له حالة سابقة حتى يستصحب . فتحصل : انه لا محل للاستصحاب الوجودي في المقام لا فى تشخيص ما هو الحادث ولا فى نفس ما حدث تعيناً ولا فيه على تردده وإبهامه . نعم ، لو كانت الاصول العملية معتبرة من حيث السنة إثباتها لكان استصحاب القدر المشترك ـ الذي عرفت جريانه ، لتمامية اركانه ـ مثبتاً لكون الحادث ما هو على تقدير حدوثه باق قطعاً وكان اللازم ترتيب اثاره الخاصة ايضاً كترتيب الآثار المترتبة على نفس المجرى ولكن التحقيق عدم اعتبار الاصول المثبتة .

ثم ان ههنا فرضين اخرين قد ظهر حكمهما مما عرفت (الاول) : ان يكون الشك في بقاء الكلى وزواله ناشئاً عن الشك فى ما هو الحادث وتردده بين ما هو مقطوع البقاء أو الزوال على تقدير حدوثه وبين ما هو مشكوك البقاء أو الزوال كذلك ، كما إذا علم بتحقق الحدث المردد بين الاصغر والاكبر ، ثم علم بتحقق الوضوء منه وشك فى تحقق الاغتسال ، او علم بعدم تحقق الوضوء وشك في تحقق الاغتسال (الثاني) : ان يكون الشك فى بقاء الكلى وزواله ناشئاً عن التردد فيما هو الحادث بين فردين كل منهما مشكوك البقاء على تقدير حدوثه كما لو فرض العلم بتحقق الحدث المردد بين الاصغر والاكبر ، مع الشك فى تحقق كل من الوضوء والاغتسال ، ولا مانع فى كلا الفرضين من جريان الاستصحاب في القدر الجامع وترتيب ماله من الاثر وأما بالنسبة إلى الخصوصيتين فلا مجرى للاستصحاب الوجودي فى شيء منهما لانتفاء اليقين السابق والشك اللاحق فى احدهما وانتفاء اليقين السابق فيما هو مشكوك البقاء هذا خلاصة القول فى بيان احكام هذه الفروض ، وقد عرفت انه لا محذور في استصحاب القدر الجامع والعنوان المشترك فى جميع هذه الفروض . نعم ، ربما

يمنع عن جريانه فيه أيضاً لا لأجل اختلال اركانه فيه بل (بدعوى) ان الشك فيه مسبب عن الشك فى حدوث ما هو باق قطعاً او احتمالا على تقدير حدوثه فالاصل العدمي الجارى فيه المحرز لعدمـــه أصل سببي بالنسبة إلى الاستصحاب الوجودي الجارى فى القدر الجامع فلا بد من حكومته عليه لان الغاء الشك فيه موجب لا لغاء الشك فى بقاء القدر الجامع والبناء على زواله ، و (بعبارة أخرى) واضحة ان الشك فى بقاء القدر المشترك فى مفروض الكلام مسبب عن الشك فى حدوث الفرد المقطوع بقائه على فرض حدوثه ، لانه لو علم بحدوث ذلك الفرد لقطع ببقاء القدر المشترك كما انه لو علم بعدم حدوث ذلك الفرد لقطع بزوال القدر المشترك فيكون الشك في ناحية بقاء القدر الجامع مسبباً وناشئا عن الشك فى حـدوث ذلك الفرد الباقي على تقدير حدوثه ، وحيث ان حدوث ذلك الفرد مسبوق بالعدم الازلي جرى فيه إصالة العدم ومع جريانه لاتصل النوبة إلى اجراء الاصل فى القدر الجامع ، لما حقق فى محله من حكومة الاصل السببي على المسببي ، هذا خلاصة وجه المنع عن جريان الاستصحاب فى المقام بالنسبة إلى القدر الجامع واما جوابه فمن وجوه اربعة :

(الاول) ـ ان ما ذكر من سببية الشك في حدوث ذلك الفرد الذي يقطع ببقائه على تقدير حدوثه للشك في بقاء الكلي وزواله ممنوع جداً وإنما السبب للشك في بقاء الكلي الشك في ان ما هو الحادث قطعا هل هو ذاك الذى يقطع ببقائه على تقدير حدوثه حتى يكون الكلى باقيا أو ذاك الذي يقطع بزواله على تقدير حدوثه حتى يكون الكلي زائلا ، وهذا كما ترى إنما هو شك في وصف بمفاد كان الناقصة قد نشأ في المقام عن تحقق العلم باصل الحدوث وعدم تشخيص ما هو الحادث وهذا النعت كما ترى ليست له حالة سابقة لا بمفاد كان الناقصة ولا بمفاد ليس الناقصة ، فان من الواضح ان ذلك الحـادث المعلوم لم يكن في زمان متصفا بأحد الوصفين حتى

يشك في بقائه ويستصحب بل كل من الوصفين كان منتفيا قبل حدوث ذلك الحادث بنحو السالبة بانتفاء الموضوع وعند الحدوث أما متصف بهذا الوصف ، او بذلك الوصف ، فالشك الذي هو سبب للشك في بقاء الكلي ليس مجرى للاصل الوجودي والعدمي حتى يكون حاكما على الاستصحاب الجاري فى القدر المشترك .

﴿ الثاني ﴾ انه لو اغمضنا عما ذكر فنقول : انك قد عرفت ان وجود الكلي فى الخارج بمعنى وجود فرده فوجود الكلي عين وجود الفرد وكذلك حدوثه وبقاءه وليس فى البين وجودان متعددان ليكون الشك فى احدهما مسبباً عن الشك في الآخر واما ما عرفت من تعدد الحيثية فى ذلك الوجود الواحد نظراً الى صحة استناده الى كل من الكلي وفرده فهو مجرد اعتبار عقلي لا يوجب تعدد المشكوك فيه بنحو يكون الشك فى احدهما سبباً للشك في الآخر وبعبارة واضحة حيثية استناد ذلك الوجود الواحد الى الكلي وحيثية استناده الى الفرد حيثيتان واقعتان فى رتبة واحدة ولا منشأ لتقدم احديهما فى الرتبة على الأخرى حتى يكون الشك فى احديهما اساساً للشك فى الاخرى فاذا لم يكن هناك الا وجود واحد ذو انتسابين ففرض سببية حدوث الفرد لحدوث الكلي وبقاءه فرض لعلية حدوث الفرد لحدوث نفسه وبقائه كما ان فرض سببية الشك فى حدوث الفرد للشك فى بقاء الكلي فرض لسببية الشك فى حدوث شيء للشك في بقائه وكل ذلك كما ترى واضح البطلان .

﴿ الثالث ﴾ انه لو اغمضنا عن ذلك ايضاً وسلمنا التعدد والمباينة لوجود الكلي وفرده او قلنا بكفاية تعدد الحيثية مع وحدة الوجود فلا نسلم سببية الشك في حدوث الفرد الباقي على تقدير حدوثه للشك فى بقاء الكلي فان السببية لا تكون جزافاً بل لابد لها من منشأ وليس هو فى محل الكلام الا كون متعلق احديهما سبباً او كالسبب لمتعلق الاخر ومتقدماً عليه طبعاً وهذا منتف في المقام قطعاً فان حدوث الفرد ووجوده

ليس فى الرتبة السابقة لا بالنسبة الى وجود الكلي ولا بالنسبة الى بقائه فلا معنى لكون الشك في تحققه سبباً للشك فى بقاء الكلي بل حقيقة الامر ان فى مثل المقام تلازم عرضي بين حدوث ذلك الفرد الباقى وبين بقاء الكلي لخصوصية في المورد .

﴿ الرابع ﴾ : انه سلمنا السببية ولكن قد عرفت ان الاصل السببي انما يجري ويكون حاكماً على الاصل المسبى ، ويمنع عن جريانه اذا كان المشكوك فيه في ناحية المسبب من الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه فى ناحية السبب بحيث يكون التعبد الاستصحابي فى مورده مساوقاً للتعبد بذلك الاثر لا مطلقاً ، ولا خفاء فى عدم كون الامر كذلك في محل الكلام بداهة ان بقاء الكلي ليس من الآثار الشرعية المترتبة على حدوث الفرد الباقى على تقدير حدوثه وانما هو معلول له عقلا على ما توهم وملازم له كذلك على ماهو الحق فلا وجه لحكومة اصالة عدم الحدوث الجاري في ناحية السبب ـ وهو الفرد الخاص ـ على استصحاب البقاء الجاري فى ناحية المسبب ـ وهو القدر الجامع ـ بل يجري الثانى سليما عن المعارض والحاكم

﴿ الخامس ﴾ : انه سلمنا ذلك ايضاً اي كون بقاء القدر الجامع اثراً شرعياً لحدوث الفرد الخاص ـ ولكن جريان الاصل السببي وحكومته للمانعة عن جريان الاصل المسببي انما هو اذا لم يبتلي الاصل الحاكم بمعارض فى رتبته والا تساقطا ووصلت النوبة الى الاصل المسببي وجرى بلا حاكم عليه والمفروض ان مقامنا من هذا القبيل بداهة : تعارض الاصل العدمي الجاري بالنسبة الى الفرد الطويل الباقى على تقدير حدوثه المفروض كونه سبباً لبقاء الكلي مع الاصل العدمى الجاري بالنسبة الى الفرد القصير الزائل على تقدير حدوثه فاصالة عدم حدوث الحدث الاكبر مثلا يتساقط بالتعارض مع اصالة عدم حدوث الاصغر فتصل النوبة الى الاصل المحكوم ، وهو استصحاب القدر المشترك بين الحدثين . فتحصل مما ذكرناه ان جريان الاصل بالنسبة الى

القدر المشترك في الفروض الثلاثة المذكورة في هذا القسم خال عن الاشكال وأما استصحاب الفرد المردد ، أو الخصوصية الفردية فقد عرفت ما فيه هـذا تمام الكلام بالنسبة إلى القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي (١) .

وأما (القسم الثالث) وهو ما إذا كان منشأ الشك في بقاء الكلي الشك في تحقق فرد آخر له مقارناً لتحقق الفرد الاول المعلوم تحققه وزواله ، أو مقارناً لزواله كما إذا علم سابقاً بوجود الانسان في الدار في ضمن فرد معين ـ كزيد مثلا ـ فشك في بقاء ذلك الكلي فيها بعد العلم بخروج زيد عنها من جهة الشك في كون فرد آخر من أفراد الانسان فيها مقارنا لكون زيد فيها ، أو مقارناً لخروجه عنها ، فالحق عدم جريان الاستصحاب فيه إلا في بعض الفروض بضابط يأتي بيانه ، ولا فرق في عدم جريان الاستصحاب في هـذا القسم بين الصور المتصورة فيه من كون تحقق الفرد المشكوك على تقدير تحققه مقارناً لتحقق الفرد المعلوم ، أو مقارناً لزواله ، أو كونه مردداً في ذلك ومحتملا لكل منهما ، وعلى التقادير الثلاثة لا فرق بين كونه قطعي البقاء على تقدير تحققه إلى زمن الشك في بقاء الكلي ، وبين كونه مشكوك البقاء اليه ، فالصور المتصورة في هذا القسم ستة ، وكيف كان فمما حققناه سابقاً في القسم الاول والثاني من أقسام استصحاب الكلي يتضح لك وجه عدم جريانه في هذا القسم بجميع صوره ، وينبغي مع ذلك مزيد توضيح له في المقام ، فنقول :

---

(١) ﴿ المؤلف ﴾ : ان شيخنا المحقق الاستاذ العلامة « ادام الله ظلاله » قد نبه هنا على شيء ، ملخصه : انه لا ينبغي الاشكال فيما تقدم من جريان الاستصحاب في القدر المشترك فيما اذا فرض بنفسه موضوعاً للاثر الشرعي كما اذا كان بعنوانه الجامع مأخوذاً في لسان الدليل في موضوع ذلك الاثر المجعول ، واما اذا فرض وجود أثر مشترك بين الخصوصيتين الفرديتين مع عدم تعليق ذلك الاثر على العنوان

مقتضى التحقيق والتدقيق ـ كما أشرنا اليه مراراً وفي مواضيع عديدة ـ أن وجود الكلي الطبيعي في الخارج ليس إلا بمعنى وجود فرده ومصداقه الذي هو في الحقيقة حصة من حصص الطبيعة المنطبقة عليه ، لا إنها موجودة بوجود آخر غير وجودات الافراد ، إذ لا معنى لوجود الطبيعة إلا تفردها وتشخصها ، ولا معنى لتفردها وتشخصها إلا وجودها وتحققها في الخارج ، فليس هنا إلا وجود واحد هو وجود الطبيعة وهو بعينه ملاك تقررها وتشخصها فليس هنا أمران حتى يكون الوجود الذي به يتحقق أحـــدهما غير ما به يتحقق الآخر ، بل ليس هنا إلا وجود واحد قابل للاستناد والاضافة إلى الطبيعة تارة ، وإلى الفرد الذي تنطبق هي عليه اخرى ، فاذا وجد زيد في الخارج يصح أن يقال : (وجد زيد) كما يصح ان يقال : (وجد الانسان) ومن الواضح : ان هذا الاستناد والاضافة الحقيقية ليس إلا من جهة كون وجود زيد حصة من وجود الانسان ، غاية الامر انه تختلف الآثار المقصودة باختلاف الحيثية الملحوظة فيه ، فمنها ما يترتب عليه من حيث استناده وأضافته إلى الفرد الغير القابل للصدق على كثيرين ، ومنها ما يترتب عليه من حيث استناده واضافته إلى الكلي الصادق على كثيرين ، ومن الواضح ان تعـدد الحيثية وإختلافها لا يوجب تعدد الوجود ، وحينئذ فان علمنا بوجود فرد من أفراد الكلى في الزمن السابق علمنا بوجود حصة من وجود الكلى في الخارج ، وإذا علمنا بانتفاء

ـ المشترك الجامع ففي جريان الاستصحاب في القدر المشترك وخروجه عن اللغوية في التعبد بالبقاء بلحاظ الاثر المشترك المترتب على كل من الفردين بخصوصه ففيه اشكال ظاهر ، ظاهر كلمات الاصحاب ﴿قدس الله اسرارهم﴾ الالتزام بصحة جريان استصحاب القـدر المشترك في مثله وكفاية الآثر المشترك في صحته ، وكأنه مبني في نظرهم ﴿ قدهم ﴾ على ما يرى في بعض كلماتهم من ان الاشتراك في الاثر يكشف

ذلك الفرد وعدم بقائه في اللاحق انتقض اليقين السابق باليقين بارتفاع تلك الحصة المتيقنة سابقاً من وجود الكلي وعدم بقائه ، وأما الشك في تحقق حصة اخرى من وجود الكلي الذي هو عين الشك في وجود فرد آخر من أفراد ذلك الكلي فهو شك في أصل تحقق الشيء بمعنى انه يشك في تحقق وجود آخر يصح استناده إلى كل من الكلي والفرد ، لا في بقائه ، فلو تمت أركان الاستصحاب فانما تتم له عدمياً لا وجودياً .

إذا عرفت ذلك لا يبقى لك شك في عدم صحة جريان الاستصحاب في المقام وهو ما إذا كان الشك في بقائه ناشئاً عن الشك في تحقق فرد آخر قبل زوال الفرد الاول ، أو مقارناً لزواله ، وتحقق الطبيعة في ضمنه أيضاً ، فان مرجع هذا الشك المقرون بالعلم بارتفاع الفرد المتيقن سابقاً إلى الشك في أصل حدوث حصة اخرى من وجود الكلي بعد العلم بانتفاء الحصة المتيقنة سابقاً ، وحينئذ فكما لا يصح جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الوجود المعلوم تحققه لا من حيث استناده إلى الفرد ، ولا من حيث استناده إلى الطبيعة ، لعدم تمامية أركانه ، لانتفاء الشك في البقاء . للعلم بالزوال على الفرض : كذلك لا يصح جريانه بالنظر إلى ذلك الوجود المشكوك في أصل تحققه . لا من حيث استناده إلى الفرد ، ولا من حيث استناده إلى الطبيعة ، لعدم تمامية أركانه ، لانتفاء اليقين باصل التحقق وليس هنا وجود ثالث يستند إلى

– عقلا عن وجود جامع هو المؤثر والمقتضى للحكم ، فكل ما فرض ترتيب الشرع أثراً مشتركاً على الخصوصيتين بانشاء ذلك الاثر معلقاً على تحقق خصوص كل منهما فلا محالة يستكشف منه عقلا ان المعلق عليه في الواقع هو العنوان الجامع وإنما علق على كل من الخصوصيتين ، لتحقق الجامع في ضمنها ، وهذا أمر يشكل إتمامه في النظر ، فان غاية ما في الباب إنما هو وجود جامع ملاكي ، وأما الجامع الموضوعي

نفس الطبيعة فقط حتى يتصور اليقين بتحققه والشك في بقائه ، وهـذا بخلاف القسمين السابقين ، لما عرفت من تمامية أركانه في القسم الاول بالنسبة إلى كل من الكلي ومصداقه وفي القسم الثاني بالنسبة إلى الكلى ، والقدر المشترك فقط .

لا يقال يمكن إندراج هـذا القسم في القسم الثاني فيما إذا كان منشأ الشك في البقاء الشك في تحقق فرد آخر مقارناً لتحقق الفرد المعلوم سابقاً ، وذلك لان احتمال حدوث الفرد الآخر الذي هو مشكوك البقاء أو مقطوع البقاء على تقـدير الحدوث يوجب احتمال حدوث الكلى في الخارج بوجه يبقى إلى زمن الشك ، فان وجود الكلى فى الخارج فى مفروض الـكلام يتصور بوجهين : (الاول) وجوده بوجه لا يبقى إلى زمن الشك ، كما إذا فرض تحققه فى ضمن الفرد المعلوم الزوال فقط (الثاني) وجوده بوجه يبقى ، أو يحتمل البقاء إلى زمن الشك ، كما إذا فرض تحققه في ضمن فردين مثلا أحدهما معلوم الزوال والآخر مقطوع البقاء ، أو مشكوك البقاء إلى زمن الشك ، وحيث انه يحتمل في المقام وجود الكلى فى الخارج بالوجه الثاني يندرج هذا القسم فى القسم الثانى من استصحاب الكلى ، وهو ما اذا كان منشأ الشك في بقـاء الكلى الشك في تحققه فى ضمن الفرد الطويل المقطوع بقائه أو القصير المعلوم انتفائه ، فكما يصح استصحاب الكلى هناك يصح جريانه هنا بمناط واحد .

لأنا نقول فرق واضح بين القسمين ولا يصح قياس أحدهما بالآخر ، بداهة

ـ فلا سبيل إلى استكشافه وعليه فيشكل جريان الاستصحاب بلحاظ الاثر المشترك بين الخصوصيتين ، فان ما يتعبد ببقائه لا اثر له من هذا الحيث ، وما له الاثر من هـذا الحيث ليس مجري الاستصحاب ـ كما عرفت ـ فلا بد في مثل ذلك من ملاحظة سائر القواعد وقد خرج شيخنا الاستاد المحقق (دام ظله) عن هذا المقام قبل تحقيق الحال فيه باقياً على الاشكال واحال تنقيح البحث فيه الى محل آخر .

تعلق الشك من حيث البقـاء في القسم الثاني بعين ما تعلق به اليقين السابق وهي الحصة من الكلى المرددة من أول الامر بين ما هو مقطوع البقاء على تقدير الحدوث وما هو مقطوع الزوال أو مشكوك البقاء كذلك ومنشأ الشك في بقائها نفس هذا التردد والجهل بالمصداق المنطبق عليه الكلى . ومن الواضح أن تلك الحصة المرددة وذلك الوجود المبهم على تقـدير البقاء فى الواقع عين ذلـك الوجود الذي كان متحققاً ومستنداً إلى كل من الفرد والكلى ، وهذا بخلاف محل الكلام ، فان الشك هنا فى البقاء متعلق بغير ما تعلق به اليقين السابق ، وذلك لان المتيقن سابقاً هي الحصة المعلومة المشخصة من حصص وجود الكلى والمفروض عدم تعلق الشك بهـا من حيث البقاء بل تعلق اليقين بارتفاعها وانتقض به اليقين السابق ، وأما ما تعلق الشك به فهو تحقق حصة اخرى من وجود ذلك الكلي غير الحصة المعلومة سابقاً ، فالشك فيه شك فى أصل التحقق والحدوث ، لان المفروض عدم تعلق اليقين به سابقاً ، والوجه فى ذلك واضح ، لوضوح انه لا يختلف نحو وجود الكلى فى الخارج بقلة مصاديقه وكثرتها بل هو فى الجميع بنحو واحد ، فلا معنى لتردد وجود الكلى بين نحوين من الوجود ، لتردده بين الواحد والاثنين مثلا وإنما التردد فى وحدة الوجود وتعدده لا فى كيفية الوجود الواحد وخصوصيته وقد تحصل انه لا يمكن الالتزام بجريان الاستصحاب فى هذا القسم من الشك فى بقاء القدر المشترك مطلقاً .

ومن الغريب ما يظهر من شيخنا العلامة الانصاري (اعلى الله مقامه) من تقوية جريان الاستصحاب فى هذا القسم من استصحاب الكلى فى خصوص ما إذا كان المفروض احتمال تحقق الكلى فى ضمن فرد آخر مقارنا لتحققه فى ضمن ـ الفرد المقطوع انتفائه فانه يرد عليه ـ مضافا إلى ما عرفت من اختلال أركان الاستصحاب فيـه ـ إن الشك فى بقاء الكلي فيه من الشك فى المقتضي مع انه (قده) لا يلتزم

بجريان الاستصحاب إلا فيما كان الشك فى ناحية الرافع . نعم ، يمكن الاعتذار له من هذه الجهة بانه (قـده) إنما التزم بصحة جريانه مبنياً على مذاق المشهور فى اعتبار الاستصحاب حتى في موارد الشك في المقتضى ، فان الظاهر إنه (قده) إنما عقد هذه التنبيهات كلها غير ناظر إلى ما اختاره هو (قده) بالخصوص بل نظره (قده) فيها غالباً على ما هو المشهور بين الاصحاب ، وكيف كان فالتزامه بصحة جريانه في هذا القسم ولو مبنياً على مذاق المشهور مما لا يمكننا المساعدة عليه بوجه .

ثم لا يذهب عليك انه لا فرق فيما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب هنا بين كون الكلى المشكوك بقائه امراً متواطياً وعنواناً متساويا في الصدق والانطباق على أفراده ومصاديقه ، او عنواناً مشككاً ، فلا فرق بين كونه من الجواهر الغير القابلة للشدة والضعف ، أو من الاعراض القابلة لها ، لاتحاد المناط في الجميع ، فكما أن الشك في بقاء الجوهر الكلى من جهة الشك في تحقق حصة اخرى منه غير ما علم تحققها وارتفاعها مرجعة إلى الشك في أصل التحقق لا البقاء ، كذلك الشك في بقاء العرض الكلى ـ كالسواد والبياض ونحو ذلك ـ من جهة الشك فى حدوث حصة اخرى منه مقارنا لتحقق الحصة الاولى التي فرض العلم بتحققها وزوالها ، او مقارناً لزوالها راجع الى الشك في أصل تحقق تلك الحصة الاخرى المشكوك فيها لا في بقائها . من دون فرق في ذلك بين ما فرض العرض المفروض قائماً بموضوع واحد معين وأريد استصحابه بمفاد كان الناقصة ، أو التامة ، او فرض قائماً بموضوعين واريد استصحابه بمفاد كان التامة فقط ، ولكن كل ذلك فيما إذا فرض الشك في بقاء ذلك العرض الكلى المشترك بعد العلم بزوال تلك الحصة المتيقنة منه للشك في ان زوالها كان بانقلابه إلى ضده او كان بانقلاب تلك الحصة الى حصة اخرى متجددة من نفس ذلك العرض المعلوم تحققه سابقاً كما إذا فرض العلم بتحقق البياض على

قرطاس وعلم بزوال ذلك البياض ولكن شك مع ذلك في بقاء كلى البياض من جهة الشك فى ان ذلك الزوال كان لانقلابه الى السواد مثلا فى ذلك القرطاس ، أو لحـــدوث بياض آخر مساو للاول ، او أشد منه ، او اضعف في نفس ذلك القرطاس ، او في قرطاس آخر لم يكن بابيض ، فلا يجرى في شيء من هذه الفروض استصحاب وجود القدر المشترك ، بل تكون مجاري للاستصحاب العدمى بمفاد ليس الناقصة ، أو التامة . نعم ، فيما فرض العلم بتحقق القدر المشترك من العرض المشكك في موضوع خاص ـ كالبياض على قرطاس خاص مثلا ـ وشك فى ان ذلك المتحقق زال رأسا وانقلب الى ضده ـ كالسواد مثلا ـ أو زال وصف شدته المعلومـة في السابق ، أو وصف ضعفه المعلوم كذلك وانقلب الى الضعف او الشدة ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيـه بالنظر الى القدر المشترك بين الشديد والضعيف من البياض مثلا باحد النحوين من مفاد كان التامة أو الناقصة وترتيب آثاره عليه بالتعبد ببقائه دون الآثار الخاصة لشيء من الوصفين ، وذلك من جهة ان الحصة المتحققة من ذلك العرض على تقدير عدم انقلابه الى ضده بل انقلابه الى مرتبة اخرى هي عين تلك الحصة المتحققة في السابق عقلا وعرفا وإنما تبدل وصف من اوصافها اعني شدتها او ضعفها ، فالتعبد ببقائه تعبد ببقاء عين ما كان ، ولا يضر في صدق ذلك تبدل الوصف ، كما هو الشأن في استصحاب الجواهر ايضاً فيما فرض العلم بتبـــدل الاوصاف على تقدير البقاء او أحتمل ذلك على ما هو واضح .

ثم انه ربما يقال بظهور الثمرة لجريان الاستصحاب وعدمه في هذا القسم ـ اي القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي ـ فيما اذا انتبه المكلف من النوم فتوضا فشك في بقاء كلي الحدث من جهة احتمال حدوث حدث الجنابة له مقارناً لحدث النوم ، فان قلنا بجريان الاستصحاب حينئذ بالنسبة الى الكلى والقدر المشترك

بين الحدث الاصغر والاكبر وجب الغسل ، ولا يجوز ترتيب الآثار المترتبة على على الطهارة من كلا الحدثين قبل الاغتسال فلا يجوز مس خط المصحف ولا الدخول في الصلاة ولا غير ذلك من آثار الطهارة من الحدثين ، وان قلنا بعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم جاز له ترتيب هذه الآثار بدون الاغتسال لدفع احتمال الحدث الاكبر باستصحاب عدمه . هذا ولكن لا يخفى عليك ان الثمرة انما تظهر في خصوص هـــذا المثال بناءاً على ماهو ظاهرهم ﴿ قدس سرهم ﴾ من كفاية الاثر المشترك بين الخصوصيتين في جريان الاستصحاب بالنسبة الى نفس القدر المشترك واما بناءاً على عدم كفاية ذلك واعتبار كونه بعنوانه العام موضوعاً لاثر شرعي خاص ـ كما اشرنا اليه فيما سبق ـ فالتحقيق عدم ظهور الثمرة في هذا الفرع ، وذلك لان جريان الاستصحاب في الكلي والقدر المشترك على فرض صحته انما يصح بلحاظ الاثر الشرعي المترتب على القدر المشترك بمعنى الاثر الشرعي المنشأ معلقاً على فرض وجود القدر المشترك ، والا لو لم يكن موضوعاً لشيء من الآثار الشرعية لم يكن ، لاحتمال جريان الاستصحاب فيه مجال ، وذلك لان التنزيل التعبدي في مورد الاستصحاب انما يكون بلحاظ الاثر الشرعي ومع فرض فقده لم يصح التنزيل للزوم اللغوية ـ كما لا يخفى ـ هـــذا والمفروض في المثال المذكور عدم وجود اثر شرعي مترتب شرعـــاً على القدر المشترك بين الحدثين وهو كلي الحدث بل انما يترتب الاثر الشرعي على الخصوصية والنوع الخاص ـ اعني خصوص كل من الأصغر والاكبر ـ غاية الامر انهما قد اشتركا في بعض الآثار نحو ماذكر من عدم جواز المس والدخول في الصلاة ونحو ذلك ، وهذا غير يرتب الاثر على القدر المشترك والعنوان الجامع ، وحينئذ لا يصح جريان .

الاستصحاب بالنسبة الى كلي الحدث في المثال المذكور من جهة عدم

كونه موضوعاً للاثر الشرعي ، فلو قلنا بصحة الاستصحاب وجريانه في القسم الاخير مع قطع النظر عن الاشكال السابق لم يصح مع ذلك جريانه في خصوص المثال الاعلى القول بالأصل المثبت . نعم تظهر الثمرة لجريان هذا القسم من الاستصحاب وعدمه فيما اذا علم بنجاسة موضع معين من الثوب واحتمل مع ذلك تنجس الموضع الآخر منه فغسل الموضع المعين المعلوم وشك مع ذلك في بقاء النجاسة في ثوبه لأجل الاحتمال المذكور ، وهو احتمال حدوث النجاسة في الموضع الآخر مقارناً لحدوثها في الموضع المعلوم ، فانه لو قلنا بجريان الاستصحاب في المقام يلزم الحكم بعدم جواز الصلاة في ذلك الثوب اذا لم تكن النجاسة المحتملة مما يعفى عنه في الصلاة الا بعد احراز الطهارة بغسل الموضع الآخر المحتمل تنجسه وذلك من جهة ان ما هو قيد في صحة الصلاة هو عدم النجاسة في الثوب من دون نظر الى وحدة محلها او تعدده ، او خصوصيات محلها فيما فرض تعدده ، وان قلنا بعدم جريانه فيه لم يلزم الحكم المذكور بل يحكم بجواز الصلاة فيه من جهة استصحاب الطهارة بالنسبة الى الموضع المشكوك نجاسته ، وكيف كان فعلى القول بعدم جريان الاستصحاب في محل الكلام فلا بد من التأمل التام في خصوصيات الموارد والعمل على ما تقتضيه الاصول والقواعد ، وكيف كان فقد استشكل شيخنا الاستاد العلامة المحقق النائيني « قد » فيما قيل من ظهور الثمرة في المثال الاول المتقدم : بعدم جواز مس الكتابة ونحوه قبل الاغتسال على تقدير جريان الاستصحاب وجواز الاتيان بكل ما هو مشروط بالطهارة قبل الاغتسال على تقدير عدم الجريان ﴿ بانه لا يجب الغسل ويجوز فعل كل ما هو مشروط بالطهارة كمس الكتابة والدخول في الصلوة ونحو ذلك مما هو مشروط بالطهارة عن الحدث بمجرد الوضوء بلا اغتسال سواء قلنا بجريان الاستصحاب في هذا القسم ام لا وذلك لخصوصية في المورد لا لخروجه عن القسم الثالث ﴾ .

توضيح ما وجه به ماافاده « قـــد » : ان موضوع وجوب الوضوء مركب من امرين « احـدهما » وجودي ، وهو النوم او مايقوم مقامه من سايرالاحداث « والاخر عدمي وهو عدم الجنابة » وذلك لأن المستفاد من الآية الكريمة « (واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) الآية وقوله تعالى : ﴿ وان كنتم جنباً فاطهروا ﴾ بعد البناء على ان المراد من القيام في الآيـة القيام من النوم ومن التطهير الاغتسال على ما فسرت به الآيتان تقيد وجوب الوضوء بعدم الجنابة ، فان التفصيل المستفاد من مقابلة الوضوء بالغسل ومقابلة سبب الوضوء بالجنابة قاطع للشركة فيكون وجوب الوضوء مقيداً بحدوث الحدث الاصغر وعدم حدوث الجنابة فلا بـــد من احراز كلا الامرين ، ولا مانع حينئذ من احراز احد الجزئين بالوجدان واحراز الجزء الآخر وهو عدم الجنابة بالتعبد الاستصحابي فيتم موضوع وجوب الوضوء ولا يبقى مجال حينئذ لموضوع وجوب الغسل ، لعدم امكان اجتماعهما فى مورد واحد والا لزم الجمع بين المتقابلين ويكون على خلاف نفي الشركة ، وكيف كان فالمثال المتقدم المذكور لثمرة جريان الاستصحاب وعدمه مندرج في صدر الآية الكريمة وجريان الاستصحاب فى القدر المشترك من الحدث على القول به لا يثمر شيئاً .

هذا ولا يخفى ان ما افاده (ره) محل للاشكال من جهات وقبل التعرض لما ينبغي التنبيه على امر وهو ان مقتضى الادلة كتاباً وسنة وقاطعية التفصيل للشركة هو ما افاده (قده) من تقيد وجوب الوضوء بعدم الجنابة وتركب موضوعه منه ومن الجزء الوجودي وهو الحدث الاصغر مطلقاً ، لا خصوص النوم ، وليس نظره « قده » من التعبير به اعتباره بالخصوص بل المقصود منه ذكر المثال من باب كونه مصداقاً لمطلق الحدث الاصغر ، وبعد ذلك ، فنقول يرد عليه « اولا » ان ثمرة جريان الاستصحاب وعدمه في القدر المشترك وان كان لا تظهر فى الفرض المذكور الا انها تظهر في عكس ذلك الفرض ، كما اذا علم المكلف بحدوث حدث

الجنابة له فاغتسل منها واحتمل حدوث الحدث الاصغر له مقارناً لزوال الحدث الاكبر ، وحينئذ فان قلنا بجريان الاستصحاب فى القسم الثالث لزم الحكم بوجوب الوضوء وعدم جواز المس ونحوه بدونه وان قلنا بعدم جريانه فلا يجب ذلك ولا يتم فى هذا الفرض ما افاده « ره » من تركب موضوع الوجوب من جزئين بمقتضى قاطعية التفصيل للشركة لانه وان كان كذلك في الوضوء الا انه لا يمكن القول بتركب موضوع وجوب الغسل ايضاً من امرين احدهما وجودي - وهو حدوث حدث الجنابة - والآخر عدمى - وهو عدم حدوث الحدث الاصغر - ولم يقل به احد ، وذلك لأن مقتضى الادلة وفتاوي الاصحاب وجوب الغسل عن حدث الجنابة مثلا سواء قارن الحدث الاصغر املا ، وكونه رافعاً لكليهما فى فرض المقارنة وحينئذ يتوجه ظهور الثمرة لجريان الاستصحاب وعدمه فى القدر المشترك من الحدث المقطع بعدم ارتفاع الحدث الاصغر على تقدير تحققه مقارناً لزواله بذلك الغسل المزيل للأكبر .

و (ثانياً) بأن جريان استصحاب عدم الجنابة لاحراز الجزء العدمى لموضوع وجوب الوضوء بمقتضى الآية الكريمة انما يصح فى حد نفسه مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب فى القدر المشترك ، او البناء على عدم جريانه فى مثل المقام واما بالنظر الى استصحاب القدر الجامع بعد تسليم جريانه فلا وجه لتقديم ذلك الاصل العدمي عليه الا توهم السببية والمسببية ، وهو مدفوع قطعاً على ما فصلنا القول فيه سابقاً وحينئذ فيتعارض الأصلان من جهة التنافى العرضي الثابت بينهما فى المقتضى حيث ان مقتضى اصالة عدم الجنابة عدم وجوب شيء عليه في المثال وجواز المكث ونحوه بدون الغسل ومقتضي اصالة بقاء القدر المشترك وجوب الغسل وعدم جواز المكث ونحوه بدونه و بعد تساقط الأصلين بالمعارضة تصل النوبة الى الأصل الحكمي الجاري فى المسألة - وهو استصحاب حرمة المس وعدم جواز الدخول فى

الصلاة ونحو ذلك من الآثار الى ان يغتسل .

فتحصل مما ذكر ان الحق في مقام المناقشة في التمثيل بالمثال المذكور لبيان الثمرة في مسألة جريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلي وعدمه ما ذكرناه سابقاً — من عدم تحقق الاثر الشرعي المترتب على القدر الجامع ليصح التعبد بالبقاء بالنسبة اليه — وان المتعين في المثال المذكور جريان استصحاب عدم الجنابة فقط .

﴿ تذييل ﴾ قد تعرض شيخنا العلامة الانصاري (قده) في المقام لما افاده الفاضل التوني (قده) من الاشكال في ما هو المشهور بين الاصحاب (قدهم) من البناء على الحرمة والنجاسة في ابعاض الحيوان — كالجلد المطروح ما لم يحرز كونه من المذكى — تعويلا على استصحاب عدم وقوع التذكية على الحيوان ، وحاصل ما افاده « قد » من الاشكال في ذلك : ان موضوع الحرمة والنجاسة فيها ليس هو عدم وقوع التذكية — بمعنى الذبح بالشرائط المعتبرة شرعاً — على الحيوان حتى يحرز ذلك باستصحاب عدمها ويترتب عليه اثره ، وانما الموضوع لهما امر وجودي ، وهو موت الحيوان حتف الانف المقارن لبعض ذلك العدم المستمر في حال حيوة الحيوان الى ان يتحقق موته فاستصحاب ذلك العدم لاثبات هذا الموضوع من قبيل استصحاب الضاحك المعلوم وجوده في ضمن زيد المعلوم زواله لاثبات وجود عمرو بمجرد احتمال تحقق ذلك العنوان المشترك في ضمنه مقارناً لزوال زيد مثلا . وتفصيل الكلام في المسألة وان كان موكولا على عهدة محله الا ان مناسبة المقام تقتضي التعرض لدفع ما افاده الفاضل « قده » والذي ينبغي ان يقال في دفعه : ان فرض الموضوع في المقام للحرمة والنجاسة الموت حتف الانف وادراج المسألة مع ذلك في القسم الثالث من اقسام القدر المشترك أمر باطل جداً ، للتناقض الواضح بين الامرين — فان احتساب الفرض من صغريات ذلك القسم يقتضي فرض الموضوع للحكمين امراً عدمياً ، وهو عدم المذبوحية مع انه (قده) مصرح بكونه امراً وجودياً

ـ كما ان ادراج المسألة في ذلك القسم أمر باطل في نفسه حتى مع فرض الموضوع للحكمين مركباً من امرين ، وجودي وهو الموت ، وعدمي وهو عدم وقوع التذكية .

توضيح ذلك : انه ان فرض الموضوع للحرمة والنجاسة الامر الوجودي ـ وهو الموت حتف الانف ـ فلا مجرى لاستصحاب عدم التذكية من دون فرق بين كونه من الاستصحاب الجاري في الخاص ـ كما هو الواقع ـ أو كونه من استصحاب القدر المشترك ـ كما زعمه الفاضل (قده) ـ وذلك لانه لا يجدى إلا بلسان اثباته لذلك الامر الوجودى المقارن لبعض ذلك العدم المستمر ، والمفروض عدم اعتباره على كل حال ، وإن فرض الموضوع للحكمين عدم التذكية ـ كما هو الظاهر من النصوص والفتاوي ـ فواضح انه بمجرده ليس تمام الموضوع لهما بل هو مركب من امرين موت الحيوان وعدم وقوع التذكية عليه الى ان يتحقق الموت ، وحينئذ فلا بد فى ترتيب الحكمين من احراز كلا الجزئين احرازاً وجدانياً او تعبديا ، وحيث ان المفروض فى محل البحث احراز الجزء الوجودي فقط بالوجدان يحتاج فى احراز الجزء العدمي الى التعبد وهو هنا بمعونة الاستصحاب ، فان الجزء الموضوع من ذلك العدم ليس مطلق تحققه ولو مقارنا لحال الحيوة بل الموضوع منه بقاء ذلك العدم واستمراره الى ان يتحقق الموت وهو يحرز بالتعبد بمعونة الاستصحاب وليس هذا من استصحاب القدر المشترك بل هو من استصحاب الخاص بخصوصيته ـ كما اشرنا اليه ـ وذلك لوضوح ان استمرار الشيء الخاص كعدم التذكية مثلا واستدامته لا يوجب انحلاله الى أفراد متعددة بتعدد آنات الاستمرار ومقارناتها حتى يتوهم ان استصحابه من استصحاب القدر المشترك بين ما علم بتحققه وانصرامه وهو تحققه المقارن لحيوة الحيوان وبين ما يحتمل تجدده وتحقق الكلى فى ضمنه وهو تحققه المقارن لموت الحيوان وزوال حيوته ، كيف وإلا يجري ذلك فى جميع موارد استصحاب الخاص الوجودي

أو العدمي ـ كما لا يخفى ـ وهذا ملخص ما افاده شيخنا العلامة الانصاري (قده) وإن كانت عبارته لا تخلو عن تشويش .

الامر الرابع ربما يستشكل في اعتبار الاستصحاب وجريانه في الامور التدريجية الحصول الغير القارة في الوجود ، لتحققها في الخارج شيئاً فشيئاً وانصرام كل جزء منها بمجرد تحققه ، كما في الزمان وبعض الزمانيات التي لا يتحقق جزء منها في الخارج إلا بعد انصرام الجزء السابق ، وذلك نحو التكلم ، والمشي ، ونبع الماء ، وسيلان الدم ، وامثال ذلك من الامور المتدرجة في الوجود ، ومنشأ الاشكال في جريان الاستصحاب فيها توهم عدم تمامية اركانه فيها من اليقين السابق والشك اللاحق واتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة ، وكيف كان ينبغي التكلم في مقامات ثلاثة .

(الاول) في جريان الاستصحاب وعدمه في نفس الزمان فنقول : ملخص ما تقدم من الاشكال دعوي اختلال أركانه فيه وذلك لان الزمان أي شيء فرضنا حقيقته مركب من أجزاء وهي الآنات المتدرجة وكل من هذه الآنات امره دائر بين ما تحقق وانعدم وبين ما لم يتحقق بعد ، فلا يعقل تعلق الشك فيه بحيثية بقاء شيء محرز التحقق حتى يستصحب ، هذا وقد وقع في كلمات غير واحد من الاعلام (قدهم) التخلص عن الاشكال وتصحيح الاستصحاب في خصوص الزمان ونحوه مما يفرض انتزاعه عن الحركة ، او يفرض بنفسه من مقولة الحركة بان الحركة في نظر العقل ذات اعتبارين احدهما كون المتحرك بين المبدأ المفروض منه الحركة والمنتهى المفروض اليه الحركة ، ويعبر عن ذلك بالحركة التوسطية والحركة بهذا اللحاظ في نظر العقل أمر له حدوث وبقاء واستمرار ، وربما يشك في بقائه وانقضائه بعد احراز اصل تحققه ، ثانيهما كون المتحرك في كل نقطة من النقاط المحدودة

بين المبدء والمنتهى بحسب ملاحظة كل نقطة بخصوصيتها والكون فيها بخصوصيته ويعبر عن ذلك بالحركة القطعية ، والحركة بهذا اللحاظ ابعاض متعددة متجددة ومتصرمة بحيث لا يتحقق بعض منها إلا بعد تحقق ما سبقه وانعدامه ولا يتصور لشيء من هذه الابعاض بقاء حتى يتصور الشك فيه ، والاشكال المذكور إنما يرد لو كان النظر فى الزمان الى الاعتبار الثانى فى منشأ انتزاعه ، وأما ان كان النظر إلى الاعتبار الاول ـ في منشأ انتزاعه ، ـ فكما لا مانع من فرض القطع بتحققه وبقائه بذلك اللحاظ كذلك لا مانع من فرض القطع بتحققه والشك في بقائه وانتهائه ، فلا مانع من التعبد ببقائه وترتيب ماله من الاثر عليه ، ولكن حيث ان الاحكام الشرعية لا تبتني على الدقائق العقلية ولا على المباحث الفلسفية ـ من مثل ان الزمان أمر منتزع عن حركة الافلاك ، او عن دوران الشمس حول الارض ، أو دوران الارض على نفسها وضعياً وعلى الشمس انتقالياً ، ونحو ذلك من الابحاث التي ربما تكون بمرحل عن الحقيقة ـ فلا حاجة لنا الى بسط الكلام في ذلك والتكلم فيه أزيد مما مرّ .

والتحقيق : ان حقيقة الزمان أي شيء فرضناها فالقطعات الخاصة منه المعنونة بعناوين خاصة والمسماة باسامي خاصة [من الآن ، والدقيقة ، والساعة ، واليوم ، والليلة ، والاسبوع ، والشهر ، والسنة ، والقرن ، ونحو ذلك] حالها كحال مثل الصيام ، والصلاة ، والقرائة ، والسورة ، والآية ، والجملة ، والكلمة ، في إنها مركبة من ابعاض متباينة ومتغائرة في الوجود ، ومتجددة ومتصرمة في التحقق بحيث لا يتحقق منها شيء إلا ويتصرم ولكنها في عين إنها متعددة بالنظر الى كل من الابعاض المفروضة بلحاظه بشرط لا ـ أى بلحاضه من حيث نفسه بخصوصه ـ واحدة بالاعتبار في نظر العقل والعرف بالنظر اليها من حيث الانضمام ـ ولحاظها بشرط

الشيء ، وكل من هذه الامور بهذا اللحاظ له تحقق في نظر العقل والعرف بتحقق أول جزء منه ، وبقاء بتوالي ساير ابعاضه وتعاقبها وانتهاء وزوال بتحقق البعض الاخير ، فكما يمكن بالضرورة القطع بتحققها والقطع ببقائها أو القطع بانتهائها وزوالها كذلك يمكن بالضرورة القطع بتحققها والشك في بقائها وانتهائها فلا مانع من التعبد ببقائها ، كما في الامور القارة بعينها ، وقد اتضح بذلك ان القطعات الخاصة من الازمنة كالا مانع من استصحاب أعدامها بمفاد ليس التامة فيما فرض الشك في اصل تحققها كذلك لا مانع من استصحاب وجودها بمفاد (كان) التامة ، والبناء على بقائها فيما فرض الشك في بقائها ما لم يحرز انتهائها وترتيب ما فرض له من الاثر الشرعي ، والظاهر من كلماتهم (قدهم) ان هذا مما لا ينبغي الاشكال فيه فيما فرض كون تحقق القطعة الخاصة من الزمان ـ كاليوم أو الشهر مثلا ـ مأخوذاً في موضوع التكليف المترتب عليه من دون أن يكون قيداً لما كلف به . و (بعبارة اخرى) : فيما فرض الزمان الخاص شرطاً للطلب لا قيداً في المطلوب ، ولكنه في الحقيقة فرض منفي في الشرعيات أو نادر جداً ، وإنما يمكن فرضه بالنذر ونحوه ، وأما فيما كان الزمان الخاص مع ذلك قيداً للمطلوب ايضاً بمعنى أن المطلوب هو الفعل بقيد وقوعه في ذلك الزمان كما هو الشان في الواجبات الموقتة من الصلاة والصيام ونحوهما ، فاستصحاب ذلك الزمان والبناء على بقائه بمفاد كان التامة لا يجدي شيئاً في احراز فراغ الذمة عما اشتغلت به إلا بلسان الاثبات ، للتلازم العقلي بين بقاء اليوم مثلا إلى زمن الشك وبين كون الزمن الفعلي جزءاً من النهار لا من الليل المتعاقب له ، أو بقاء شهر شعبان ، او رمضان الى يوم الشك ، وبين كونه من أيام الشهر السابق لا اللاحق ، وبالجملة احراز المكلف لكون ما يوجده من الصلاة واقعة في اليوم او كون ما يوجده من الصيام واقعاً في شهر شعبان ، أو رمضان مثلا الذى هو أمر نعتي تابع

للنعت الملحوظ في الزمان من حيث كونه من ابعاض اليوم أو الشهر بمفاد (كان) الناقصة لا بد وان يكون أما احرازاً وجدانياً ، أو احرازاً بالتعبد ، والاول منتف على الفرض ، والثاني مبني على جريان الاستصحاب بمفاد (كان) الناقصة ، او اعتبار لسان اثبات الاستصحاب بمفاد (كان) التامة ، وحيث أن هذه الصفة ليست لها حالة سابقة لاسلباً ولا ايجاباً لافي الفعل ، ولا في نفس الزمان المشكوك فيه فلا يمكن احرازها بالاستصحاب بمفاد (كان) الناقصة ، بل لابد في احرازها من الاخذ بلسان الاثبات في الاستصحاب الجاري في نفس الزمان بمفاد كان التامة هـذا وقد اعترف شيخنا الاستاد العلامـــة المحقق النائيني (قده) بان هـذا الاشكال مما لا مدفع له ومعه يكون تصحيح اعتبار الاستصحاب في القطعات الخاصة من الزمان عادم الجدوى ، أو قليل الجدوى في الشرعيات جداً ، واعترض على ما صنعه شيخنا العلامة الانصاري (قده) في المقام من العدول في فروض الشك في بقاء الازمنـــة الخاصة من التعويل على الاستصحاب الموضوعي الى التعويل على الاستصحابات الحكمية ـ من مثل استصحاب وجوب الصلاة ، أو استصحاب استحباب الصوم وعدم وجوبه ، أو استصحاب وجوبه مثلا ـ بانه ان كان ذلك مع الاعتراف باندفاع الاشكال ، فلا محل له لوضوح حكومـــة الاصول الموضوعية على الحكمية ، وان كان ذلك مع الاعتراف بورود الاشكال وعدم اندفاعه فلا محل لها ايضاً إلا بزعم ان الاستصحاب الحكمي خال عن ذلك الاشكال ، وهو فاسد جداً ، لوضوح أن استصحاب بقاء الحكم حاله كحال استصحاب الزمان الذى اخذ قيداً في متعلقه في انه لا يثبت ان ما يوجده من العمل واقع في الزمان الخاص الذى قيد به إلا بلسان الاثبات المبنى على التلازم العقلي ـ كما لا يخفى ـ .

وهـذا الاعتراض منه (قده) ـ كما ترى ـ في محله بعد تسليم الاشكال

المتقدم وفرض احتياجه الى الدفع ، وكيف كان فقد أجيب عن هذا الاشكال بوجوه ضعيفة لاحاجة لنا الى التعرض لها ، واحسن ما اجيب به عنه هو دعوى خفاء الواسطة ـ بمعنى ان التلازم العقلي بين بقاء اليوم وبين كون الصلاة مثلا على تقدير ايجادها فعلا ـ واقعة في الوقت المضروب لها تلازم عرفي بين بحيث لايحسن التفكيك بينهما في التعبد بل تعبد الشارع باحدهما ملازم للتعبد بالاخر تلازما عرفياً يوجب ظهور دليل الاعتبار بحسب المتفاهم العرفي في إرادة ترتيب كل ما لهما من الآثار ، وهذا طريق جيد لا محيص عن الالتزام به على كل تقدير سواء فرض ورود الاشكال المذكور واحتياجه الى الدفع أم لا على ما سيتضح فيما يأتي (انشاء الله) .

ولكن التحقيق : ان اصل الاشكال في المطلوبات الموقتة ضعيف جداً ، ولا حاجة الى التخلص عنه جداً ، توضيح ذلك ان مبنى الاشكال هو لزوم احراز اتصاف ما يأتي به من العمل بانه واقع في الوقت المضروب له احرازاً منجزاً ، ومن الواضح ان مثل هذا الاحراز انما يحتاج اليه فيما احرز اصل اشتغال الذمة بوجوب العمل فعلا بالوجدان ، او بتعبد آخر غير التعبد الاستصحابي المبني على الشك في بقاء الوقت الموجب للشك في بقاء اشتغال الذمة فعلا بوظيفة الوقت اذ من الواضح ان المقام في مثل ذلك الفرض مقام تفريغ الذمة عن التكليف الفعلي المعلوم من حيث اصل تحققه ومن حيث تعلقه بالعمل المقيد بوقوعه في الوقت الخاص ، ولا محيص في تحصيل العلم بالفراغ حينئذ من احراز الاتيان باصل العمل واحراز اشتماله على ما يعتبر فيه احرازاً منجزاً ، ولا يكفي مجرد احتمال ذلك في حصول الفراغ واما فيما فرض اصل الاشتغال بوظيفة الوقت فعلا بمعونة الاستصحاب الموضوعي الجاري في نفس الوقت المحرز به تحقق الموضوع وشرط التكليف ـ وهو بقاء الوقت الخاص ـ كما في محل الكلام فلا حاجة في مثله الا الى احراز الاتيان باصل العمل

واما اشتماله على ما يعتبر فيه من قيد الوقوع في الوقت الخاص ، فلا حاجة الى احرازه منجزاً بل يكفي احرازه معلقاً على تقدير موافقة ذلك الاستصحاب للواقع وثبوت التكليف فيه ، فانه لا يحكم العقل في امتثال هذا التكليف المحرز تحققه بهذا النحو من التعبد بازيد من الاتيان بالعمل المحتمل وقوعه في الوقت المضروب له ، وذلك لانه لا يخلو الواقع عن احد الامرين (احدهما) : موافقة الاستصحاب للواقع وثبوت التكليف فيه لبقاء الوقت واقعاً .

﴿ ثانيهما ﴾ : مخالفة الاستصحاب للواقع وانتفاء التكليف فيه لانتفاء شرطه وعلى التقديرين فهو مأمون من احتمال العقاب ، اما على الاول فلتحقق امتثال ما فرض تنجزه ، واما على الثاني فلانتفاء التكليف في الواقع ، بقي هنا امور لا بأس بالاشارة اليها .

﴿ الاول ﴾ ان القطعات الخاصة من الزمان المعنونة بالعناوين الخاصة ربما يتردد امرها بين الزائل قطعاً والباقي كذلك ويكون هذا التردد منشأ للشك في بقائها كما اذا فرض تردد الشهر بين تسعة عشرين والثلاثين ، او تردد اليوم بين الاقل والاكثر ، فالشك في مثل هذا الفرض لا محالة يكون في المقتضى ومقدار استعداد المستصحب للبقاء وانما يجري الاستصحاب فيه بناءاً على ما هو المشهور من اعتباره مطلقاً ، واما بناءاً على ما استظهرناه من اختصاص اعتباره بما اذا احرز استعداد المستصحب للبقاء الى زمن الشك وتمحض الشك في ناحية المزيل فلا يجري الاستصحاب فيه حتى بالنسبة الى القدر المشترك نظراً الى اثر مفروض له او اثر مشترك بين الخصوصيتين .

﴿ الثاني ﴾ : لا خفاء في انه لا يتصور في تلك القطعات الخاصة من الزمان فرض احراز استعداد المستصحب للبقاء في نفسه وتمحض الشك في ناحية المزيل بل

اما ان يكون المفروض تردد المستصحب بين الباقي والزائل وعدم احراز استعداده للبقاء الى زمن الشك ، كما في الفروض المتقدمة في الامر الاول ، او يكون مما فرض احراز مقدار استعداده ، ولكن شك في انتهاء ذلك المقدار وانقضائه كما اذا فرض العلم بأن الشهر تسعة وعشرين ، او ثلاثين وفرض الشك في انتهائه وانقضائه بتحقق الجزء الاخير منه قبل زمن الشك ، او فرض العلم بأن اليوم مثلا اثنى عشر ساعة وفرض الشك في انتهائه وانقضائه بتحقق الجزء الاخير قبل زمان الشك ، والاول من هذين الفرضين من الشك فى المقتضى ، والثاني منهما من الشك فى تحقق الغاية للشك فى غايتية الموجود ، وقد عرفت فيما تقدم انه ملحق فى الحكم بالشك فى المقتضى ، لأطراد مناط عدم الاعتبار وهو عدم كون إحراز أصل التحقق فى نفسه ذا اقتضاء للجرى العملي بالنسبة الى زمن الشك ، ولازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في تلك القطعات الخاصة من الزمان فى جميع فروض الشك في بقائها ، إلا على ما هو المشهور من اعتباره مطلقاً ، وإلا فعلى ما استظهرناه من الاختصاص لا مجرى له في شيء من الفروض ، بل يمكن الاشكال في جريان الاستصحاب في تلك القطعات مطلقاً بتقريب لا يبتني على القول باختصاص اعتباره بموارد الشك فى الرافع ، بل يطرد حتى على القول باعتباره فى مطلق موارد الشك فى الزوال والانقضاء ، أما بنفسه ، او بازالة المزيل له .

وملخص الاشكال : ان من الواضح انه ليس للزمان زمان آخر يحرز تحققه وبقائه فيه ، أو يشك في تحققه وبقائه فيه ، فلا يعقل فرض زمان يشك في تحقق تلك القطعات الخاصة من الزمان ـ من مثل اليوم ، والشهر ، ونحوهما فيه ـ او يشك في بقائها فيه بل المعقول إنما هو الشك في تحققها بنفس تحقق ذلك الزمان المشكوك فيه ، أو الشك فى بقائها بنفس تحقق زمان الشك ، ولازم ذلك ان الشك في أصل

تحقق شيء من تلك العناوين الخاصة في زمن عين الشك في جزئية ذلك الزمن وإنه ان كان جزأ منه فقد تحقق بتحققه ، وإن كان جزأ للعنوان المتقدم على هذا العنوان فهو بقاء لذلك العنوان المتقدم ولم يتحقق المتأخر بعد ، وكذلك الشك في بقاء شيء منها في زمن عين الشك في جزئية نفس ذلك الزمن منه وانه ان كان جزأ منه ، فالعنوان المتقدم باق بنفس تحقق ذلك الزمان وإن كان جزأ من العنوان المتأخر فقد تحقق هو به وزال العنوان المتقدم قبل ذلك الزمان ، ولازم ذلك كله ان الشك في أصل تحقق تلك العناوين الخاصة من الزمان في زمان يمفاد : (كان) التامة هو عين الشك في جزئية ذلك الزمان منه بمفاد : « كان » الناقصة وعدم جزئيته له بمفاد : [ليس] الناقصة لا إنهما أمران متلازمان ، وكذلك الشك في بقاء شيء منها في زمان بمفاد كان التامة هو عين الشك في جزئية ذلك الزمان منه بمفاد : « كان » الناقصة وعدم جزئيته له بمفاد : [ليس] الناقصة لا انهما أمران متلازمان حتى يتخلص عن الاشكال بالالتزام باعتبار الاستصحاب بلسان الاثبات لخفاء الواسطة ، وملخص الاشكال انه لا معنى للتعبد بالبقاء في أعدام تلك القطعات الخاصة في موارد الشك في أصل تحققها لا بمفاد [ليس] التامة ولا الناقصة ، وكذا لا معنى للتعبد بالبقاء في موارد الشك في بقائها - بعد إحراز اصل تحققها - لا بمفاد : « كان » التامة ولا الناقصة مع انه لا محيص عن كون التعبد الاستصحابي في ناحية البقاء .

هذا ولكن التحقيق إن هذا الاشكال مندفع بنفس تقريبه بناء على عموم أدلة اعتبار الاستصحاب لموارد الشك في تحقق الغاية ، فانه بعد ما فرض انه لا بقاء للقطعة الخاصة من الزمان في زمان الشك إلا بنفس تحقق ذلك الزمان على تقدير كونه جزأ من تلك القطعة الخاصة ، يكون المفروض تحققه أي زمان الشك والشك إنما هو

في وصف كونه بقاء لتلك القطعة ، وهو عبارة أخرى عن الشك في كونه جزء منها ، فالتعبد ببقاء تلك القطعة لامعنى له إلا التعبد بكون وجود ذلك الزمان بقاء لها ، وحيث ان كونه بقاء لها منتزع عن كونه جزء لها والتعبد بالامر المنتزع عين التعبد بمنشأ الانتزاع ، فالتعبد - بمقتضى عموم أدلة الاستصحاب - بكون تلك القطعة باقية عين التعبد بكون وجود ذلك الزمان بقاء لها ، وهو عين التعبد بكونه جزء منها لا إنهما أمران متغايران ومتلازمان حتى يكون التعبد باحدهما تعبداً بالآخر بلسان الاثبات ، ويحتاج الى التشبث بمسألة خفاء الواسطة ، والتلازم العرفي بين التعبدين وبهذا البيان يرتفع رأساً ما تقدم من الاشكال في استصحاب الزمان بمفاد كان التامة في الموقتات من جهة الحاجة الى لسان الاثبات .

وجه الارتفاع أن الاشكال مبني على فرض التعدد والتغاير والتلازم بين بقاء القطعة الخاصة كاليوم وبين كون الزمان المفروض أي زمان الشك جزء منها وقد عرفت انتفاء ذلك وإن الامرين متحدان من حيث انتزاع أحدهما عن الآخر وإن التعبد بكل منهما عين التعبد بالآخر ،

فان قلت : ان ظاهر أدلة اعتبار الاستصحاب هو التعبد بتحقق يكون معنوناً بعنوان البقاء بنفسه ، (وبعبارة أخرى) : مفاد الاستصحاب لابد ان يكون تعبداً بتحقق البقاء لا ان يكون تعبداً بوصف البقائية فيما هو محرز بالوجدان والتعبد بالبقاء في استصحاب الزمان لا يكون إلا بالمعنى الثاني دون الاول . قلنا : نعم ، ولكن مرجع ذلك في الحقيقة إلى المناقشة في شمول دليل اعتبار الاستصحاب لمثل هذا المقام من موارد الشك في الغاية حتى يكون لازمه رجوع التعبد فيه بالبقاء الى التعبد بوصف البقائية ، وهذه المناقشة في محلها ، إذ لا ملزم للالتزام بشمول دليل الاعتبار لمثل هذا المورد حتى يكون لازمه ذلك ، إذ لا يلزم من عدم شموله لمثل

المورد محذور اللغوية ، بل قد اشرنا فيما تقدم الى ان المتعين عدم شمول دليل الاعتبار لمثل المورد ، فان الشك فى بقاء الازمنة لا محالة يكون من الشك فى تحقق الغاية للشك في غايتية الموجود ، وهو ملحق بالشك فى المقتضى في عدم اعتبار الاستصحاب فيه ، نظراً إلى إن اليقين باصل التحقق في محل البحث لا يقتضى في نفسه أزيد من الجرى العملي على طبق التحقق والبقاء ولا اقتضاء له للجرى العملي بترتيب آثار عنوان البقاء على تحقق زمان خاص ، وهو زمان الشك ، و لكن هذا الاشكال انما يجري في الاستصحاب الوجودي لاثبات بقاء تحقق القطعة الخاصة من الزمان ، ولايجري فى الاستصحاب العدمي لاثبات عدم تحققها ، وذلك لما عرفت فيما تقدم من أن الاعدام الازلية لكل الحوادث مما تبقى بنفسها ما لم يعرض الوجودات الطاردة والقاطعة لها فلو استشكلنا فى الاستصحابات الوجودية لأجل ما ذكر من الاشكال تعين الاخذ باستصحابات أعدام القطعات المتعاقبة ، وهو مما لا اشكال فيه بالنظر إلى نفى الآثار المترتبة على تحققات تلك القطعات أو إثبات الآثار المترتبة على أعدامها ، وإنما الاشكال في ترتيب آثار بقاء العناوين الخاصة المتقدمة من جهة وضوح التعدد والتغاير والتلازم بين ما تعبد به بمعونة الاستصحاب ، وهو عدم تحقق القطعة المتأخرة ، وبين ما يراد ترتيب الاثر عليه وهو بقاء القطعة المتقدمة والتخلص عن هذا الاشكال منحصر فيما تقدم نظيره من الالتزام بخفاء الواسطة بمعنى التلازم العرفي بين التعبدين .

﴿ الثالث ﴾ ـ قد تقدم توضيح المراد من مكاتبة القاساني الواردة فى حكم يوم الشك وان ظهورها فى ارادة اعتبار الاستصحاب والاخذ بالحالة السابقة مما لا يقبل الانكار ، سواء فرض النظر فيها الى الاخذ بالحالة السابقة الوجودية وهي تحقق الشهر السابق والبناء عليه مالم يعلم انقضائه برؤية هلال الشهر اللاحق ،

او الى الحالة السابقة العدمية ، وهي عدم تحقق الشهر اللاحق والبناء على بقاء هذا العدم مالم يعلم انتقاضه برؤية الهلال ، وان كان الظاهر منها ـ نظراً الى تعليق الحكم الثابت على الشهر اللاحق من وجوب الصيام ، او الافطار على رؤية هلاله ارادة الثاني والاخذ بالاستصحاب الموضوعي عدمياً ، فنقول في المقام : ان ظهورها على كلا التقديرين ، في ارادة كلا الامرين من عدم ترتيب آثار الشهر اللاحق وترتيب آثار الشهر السابق ظهوراً عرفياً لا يحتمل معه التفكيك في التعبد بين الامرين كما لا يحتمل التعبد في كل منهما بغير ما يتعبد به في الآخر فيكون الرواية بظهورها العرفي دليلا على اعتبار الاثبات من الاصل فيما فرض التلازم بينا عرفياً بحيث لا يحسن معه التفكيك في التعبد بين المتلازمين بالنظر الى ما لهما من الآثار ، وحينئذ فان كان المراد منها الاستصحاب العدمي يرتفع جميع الاشكالات المتقدمة وان كان المراد منها الاستصحاب الوجودي ترتفع ايضاً بالبيانات المتقدمة جميع تلك الاشكالات عدى الاشكال الاخير من عدم تحقق مناط اعتبار الاستصحاب في مثل المورد ، وهو كونه مما يحسن ان يستعار فيه لفظ « النقض » والدفع ونحوهما كالتعبير بمثل قوله عليه السلام : (اليقين لا يدخل فيه الشك » في نفس المكاتبة الظاهر في ارادة نفي الدخول من حيث المنع عن الاقتضاء الذي لا يتصور الا في ما اذا كان اليقين باصل التحقق ذا اقتضاء في نفسه للجري العملي في زمن الشك ، وحينئذ فاما ان تحمل على ارادة الاستصحاب الوجودي ويرفع اليد عن ظاهر نفس المكاتبة وعما للفظ « النقض » و « الدفع » ونفي الدخول من الظهور في الاختصاص ـ كما هو المشهور ـ او تبقي على ما هي ظاهرة فيه في نفسها من ارادة الاستصحاب العدمي في خصوص المورد ، وتبقى اظهرية تلك الاطلاقات التي منها نفس تلك المكاتبة في ارادة اعتبار الاستصحاب في خصوص ما تصح فيه استعارة اللفظين والتعبير بمثل العبارة الواردة

في المكاتبة على حالها ، وهذا هو المتعين عندنا .

﴿ المقام الثاني ﴾ فى جريان الاستصحاب وعدمه فى الامور الزمانية الغير القارة المتدرجة فى التقحق - من نحو القرائة ، والتكلم ، والآية ، والسورة ونبع الماء ، وسيلانه ، والمشى ، والصلاة ، والصيام ، ونحوها مما لا تحصى - والاشكال في جريان الاستصحاب فيها نظراً الى عدم القرار والثبات لها وعدم تحقق شيء من ابعاضها الا بعد تحقق السابق وانصرامه الموجب لعدم تصور البقاء فيها حتى يفرض الشك فيه ويستصحب ، لتردد ابعاضه بين ما تحقق وانصرم قطعاً وبين ما شك فى أصل تحققه ، هو عين الاشكال الذي تقدم تقريره بالنظر إلى نفس الزمان حذوا بحذو والدفع هو عين ما تقدم توضيحه هناك من أن الاشكال إنما يرد لو كان النظر الى ابعاض هذه الامور بالنظر إلى كل منها ولحاظه بشرط لا - أي بلحاظ وجوده بنفسه - وأما ان كان بالنظر إلى هذه الامور بمالها من الوحدات الاعتبارية أي بالنظر إلى مجموع ابعاضها من حيث الانضمام والاتحاد فحالها كحال الامور القارة فى أن لها تحققواحد ، غاية الامر لاحقيقة بل بالاعتبار فتحققها بتحقق أول ابعاضها وبقائها بتوالي ابعاضها إلى ان يتحقق البعض الاخير منها وانقطاعها بعدم لحوق بعض منها وانقضائها بتحقق جميع ابعاضها ، فحالها كحال الامور القارة فى انه ربما يشك فى أصل تحققاتها ، فتكون مجاري لاستصحاب العدم بمفاد [ليس] التامة وربما يفرض اليقين باصل تحققها ، مع اليقين ببقائها فعلا ، أو مع اليقين بانقضائها أو انقطاعها ، وربما يفرض اليقين باصل تحققها والشك فى بقائها لاحتمال انقطاعها ، أو انقضائها ، فتكون مجارى لاستصحاب ، الوجود بمفاد « كان » التامة كل ذلك فيما فرض فى المجرى ، وهو العدم ، أو الوجود المحمولين اثر يصح التعبد بها بلحاظ ذلك الاثر ، فاذا فرض العلم بتلبس

القارى مثلا بالقرائة المطلقة أو بقرائة السورة الخاصة ، أو العلم بتلبس الماء بالنبع والسيلان ، أو تلبس المكلف بالصلاة ، أو الصيام ، أو العلم بتلبس طبيعة المرئة بقذف الدم وفرض الشك فى بقاء هذه الامور وعدمه لاحتمال الانقطاع أو الانقضاء ، فلا محالة يكون الشك فى بقاء عين ما كان واستمراره ، فيستصحب نفس هذه المبادى بمفاد « كان » التامة أو يستصحب اتصاف الذوات بها بمفاد « كان » الناقصة فيبنى على بقاء القرائة ، او السورة ، او النبع أوالسيلان ، أو الصلاة ، او الصيام ، او قذف الدم ، واستمرارها فعلا ويترتب على بقائها باحد النحوين ما فرض له من الاثر الشرعي . نعم ، لو فرض اثر شرعى رتب على اتصاف أمر موجود بكونه بعضاً مما فرض اليقين باصل التلبس به كان يفرض فى مثال استصحاب الحيض مثلا اثر خاص رتب على كون الدم دم الحيض ككونه مما لا يعفى عنه فى الصلاة مثلا ، فباستصحاب بقاء الحيض لا يرتب إلا ما رتب شرعاً على بقاء المبدء ـ اعني حالة القذف ـ بمفاد « كان » التامة ، او على اتصاف المرئة بذلك بمفاد كان الناقصة من سقوط الصلاة والصيام وحرمة المس واللبث في المساجد ، وقرائة العزائم ، ونحو ذلك . وأما كون الدم المقذوف فعلا دم حيض لا يعفى عنه في الصلاة فلا يمكن ترتيبه فانه لابد في ترتيبه من إحراز موضوعه ، اعني كون الدم بعضاً من دم الحيض وهـذا مما لاسبيل الى إحرازه بالاستصحاب الوجودي بمفاد « كان » الناقصة فى نفس هذا الدم ، لانتفاء الحالة السابقة لهـذا الوصف وجوديا وعدمياً بل يحتاج في اثباته الى الاخذ بلسان الاثبات فى الاستصحاب الجاري فى الحيض باحد النحوين للتلازم العقلي ، أو العادي بين بقاء الحيض وبين كون الدم المقذوف فعلا دم حيض ولا اعتبار به . نعم ، لو فرض في مورد من موارد تلك الاستصحابات خفاء الواسطة بمعنى التلازم العرفي بين التعبدين وعدم حسن التفكيك بينهما ، فلا مانع من الاخذ

بذلك الاستصحاب حتى بالنظر الى لسان اثباته .

ثم لا يخفى عليك انه لا محل في استصحاب هذه الامور الزمانية المتدرجة ، لما قدمناه من الاشكال في الامر الثاني من الامور التي نبهنا عليها في المقام الاول كما سيتضح بادنى تأمل . نعم هذه الامور التدريجية ايضاً حالها كحال الامور القارة في انه ربما يفرض فيها احراز استعداد المستصحب للبقاء في نفسه الى زمن الشك وإنما يكون الشك في بقائه وزواله من جهة احتمال الرافع والمزيل كما إذا فرض العلم بتلبسه بالصلاة ، أو الصوم عازما على اتمامها ، او تلبسه بقرائة سورة خاصة عازما على اتمامها فشك في بقاء التلبس ، لاحتمال عروض الصارف والمانع ، أو فرض احراز ان العين بطبعها دائمة النبع والجريان صيفاً وشتاء ولكن شك في بقاء النبع والجريان لاحتمال ورود مانع من غور العين ونحو ذلك ، وربما يفرض عدم احراز استعداد المستصحب للبقاء ويفرض الشك فيه لاحتمال الانقضاء والانتهاء بنفسه ، كما إذا فرض العلم بتلبس القارى بالقرائة وتردد الامر في انه تلبس بقرائة سورة التوحيد حتى تكون قد انتهت ، او بقرائة سورة الواقعة مثلا حتى يكون التلبس باقياً ، أو يفرض تردد الامر في العين مثلا في انها دائمة النبع صيفاً وشتاءاً ، أو هي شتوية فقط فيشك لأجل ذلك في بقاء النبع في الصيف وعلى هذا القياس وربما يفرض الشك في البقاء للشك في تحقق الغاية كما اذا فرض اليقين بتلبسه بقرائة الواقعة مثلا ولكن شك في انه استمرت القرائة الى ان انتهت بها تمام آيات السورة . او بعد في الاثناء وعلى هذا القياس ، فعلى المشهور من اعتبار الاستصحاب مطلقاً يكون كل هذه الفروض مجارى للاستصحاب فيما فرض في المجرى اثر مصحح للتعبد ، وأما على المختار فلا يجري الاستصحاب إلا فيما كان الشك من ناحية الرافع والمزيل .

ولا يخفى عليك ايضاً ان حال هذه الامور كحال الامور القارة في انه ربما

يحرز تحقق القدر المشترك منها في ضمن فرد خاص ويشك في بقائه للشك في بقاء ذلك الفرد فيكون مجرى لاستصحاب كل من الكلي والفرد فيما فرض الاثر لكل منهما ، كما اذا فرض اشتغال القارئ بقرائة سورة الواقعة وشك في انتهائها وعدمه وربما يحرز تحققه في ضمن فرد مع التردد في انه هذا حتى يكون زائلا قطعاً أو ذاك حتى يكون باقياً كذلك ، كما إذا فرض الاشتغال بالقرائة وتردد الامر في انه اشتغل بقرائة سورة التوحيد حتى تكون قد انتهت او بقرائة سورة الواقعة حتى يكون التلبس باقياً ، وفي مثل هذا الفرض لايجرى الاستصحاب في شيء من الخصوصيتين وإنما يجري الاستصحاب الوجودي في القدر المشترك إن كان ذا اثر شرعي وربما يحرز تحققه في ضمن فرد مع العلم بزواله مع احتمال تجدد فرد آخر مقارناً لزوال الزائل ، كما إذا علم اشتغاله بقرائة سورة التوحيد وعلم انتهائها ، ولكن أحتمل اشتغاله بعده بقرائة سورة اخرى وفي مثله لامجرى للاستصحاب الوجودي مطلقاً لا في الخصوصيتين ولا في القدر المشترك .

(المقام الثالث) في جريان الاستصحاب وعدمه في الاحكام المتعلقة بالامور المقيدة بالزمان الخاص ، كالصوم المقيد بوقوعه في يوم الخميس مثلا من الفجر الى الغروب ، وكالجلوس المقيد بوقوعه يوم الجمعة من الفجر الى الزوال مثلا ، وكالصلاة المقيدة بوقوعها بين الزوال والمغرب مخيراً بين الآنات الواقعة بين الحدين ، وتوضيح الحال في ذلك وإن مثله مجرى للاستصحاب الوجودي فقط أو العدمي كذلك ، او مجرى لكليهما فيتعارضان ، او ليس مجرى لشيء منهما يحتاج الى التكلم في فروض :

(الاول) : انه ربما يفرض توقيت العمل وتقيده بوقوعه في الزمان الخاص ثابتاً بالدليل المعتبر من اجماع أو دلالة لفظية ظاهرة في التقييد والتوقيت ، وحينئذ (فتارة) : يفرض الشك في بقاء ذلك الحكم من ايجاب ، أو استحباب ، او غيرهما

في اثناء الوقت المفروض لشبهة مصداقية من جهة احتمال وجود الرافع ، او رافعية الموجود ، مثل ان يشك الصائم في انه هل عرض عليه مرض يضر معه الصوم ويحرم قطعاً أم لا ؟ او يشك فى المرض العارض قطعاً هل هو مما يضر معه الصوم أم لا ؟ ففي مثله يجرى استصحاب نفس الحكم الجزئي بغير اشكال اصلا هذا اذا كانت الشبهة مصداقية . واما ان كانت الشبهة حكمية من جهة الشك في اصل رافعية الموجود فى نظر الشرع ، كما اذا شك المجتهد فى ان العسر والحرج العرفى رافع للتكليف شرعا أم لا فشك من هذه الجهة فى ان عروض العسر والحرج على المكلف فى اثناء صومه رافع لحكمه أم لا ؟ فجريان الاستصحاب الوجودي فى نفس الحكم الكلى المتعلق بالموقت في مثل هذا الفرض محل لبعض الاشكالات التي اشرنا اليها فيما تقدم ، وسنزيد فى توضيحها ونتعرض لما يمكن ان يتخلص به عنها في بعض التنبيهات الآتية وفى الخاتمة (انشاء الله) وعلى تقـــدير دفع تلك الاحتمالات لا يبقى مجال لتوهم محكوميته بالاستصحاب العدمى فى الحكم الكلي الآخر ، اعني استصحاب عدم جعل الحكم المعلق على ما شك في رافعيته للسببية والمسببية بينهما ، وذلك لوضوح ان التلازم بين عدم جعل ذلك الحكم وبين بقاء ذلك الحكم المشكوك بقائه تلازم عقلي لا شرعي ، فاثبات بقائه به يكون من الاصل المثبت ، لا ان يدعى خفاء الواسطة وهو في محله ، ولكن أصل جريان استصحاب عدم الجعل في الاحكام الكلية المشكوكة فى موارد البرائة الاصلية لاثبات عـــدم المجعول محل للاشكال ، وسنتعرض له فيما يأتى (انشاء الله تعالى) و (اخرى) : يفرض الشك في بقائه وزواله لاحتمال فقد ما هو شرط قطعا للحكم المفروض حدوثاً وبقاء او لاحتمال شرطية ما فقد قطعا لذلك الحكم كذلك مع فرض ذلك الامر غير الوقت من سائر الامور ، والاحتمال الاول شبهة مصداقية لا محالة ، كما ان الثاني شبهة حكمية كذلك ، فجريان الاستصحاب في الاول محل

للاشكال من جهة عدم احراز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة ، وجريانه في الثاني محل لهذا الاشكال ولبعض الاشكالات الآخر وعلى تقدير التخلص منها بما يتخلص به منها ، والتخلص عن هذا الاشكال بفرض ما يحتمل قيديته او يحتمل فواته غير دخيل في موضوع الحكم بنظر العرف ، لكونه في نظرهم من الحالات المتبادلة لما هو الموضوع لا من مقوماته . والبناء على كون المناط في احراز اتحاد الموضوع في القضيتين نظر العرف يكون الفرض الاول مجرى لاستصحاب الحكم الجزئي ، والثاني مجرى لاستصحاب الحكم الكلي .

واما مع فرض دخالة ما يحتمل قيديته او يحتمل قوامه في موضوع الحكم حتى بنظر العرف فلا مجرى للاستصحاب في شيء من الفرضين ، بل لابد من الرجوع الى الاصول العملية الاخر ـ كالبراءة مثلا ـ (وثالثة) : بفرض الشك في بقاء ذلك الحكم وزواله للشك في بقاء نفس الوقت الذي فرض تقيد العمل بكونه واقعا فيه ، اما لشبهة مصداقية ، مثل ان يفرض ان غاية يوم الصوم هو ذهاب الحمرة وشك في تحقق الذهاب وعدمه ، او لشبهة حكمية ، مثل ان يشك في ان غاية يوم الصوم هو ذهاب الحمرة او استتار القرص ، فاما ان يراد استصحاب نفس القيد . وهو الوقت والزمان فهو محل للاشكالات التي قدمناها في المقام الاول ، واوضحنا ما يندفع منها ومالا يندفع ، او يراد استصحاب نفس الحكم الجزئي او الكلي و ﴿ فيه ﴾ : ايضا ما تقدم من اشكال عدم اثباته لوقوع العمل في الوقت المضروب له ، وعرفت هناك اندفاعه سواء استصحب الموضوع او الحكم ومن اشكال عدم احراز اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة ودفعه مشكل جداً ، نظراً الى ان الوقت مما له المدخل في موضوع الحكم حتى في نظر العرف ، وعرفت ان التحقيق عندنا في مثل هذه الفروض الرجوع الى استصحاب العدمي في موضوع الحكم المضاد او

المناقض للحكم المشكوك بقائه ، او في نفس الحكم المضاد ، او المناقض المعلق عليه ، ولا مانع في اثباته لبقاء الحكم المشكوك فيه لخفاء الواسطة والتلازم بين التعبدين عرفا وهذا على اشكال في ما فرض الشبهة حكمية في استصحاب عدم الجعل او المجعول هذا و (رابعة) : يفرض الشك في بقائه وزواله مع فرض القطع بزوال ذلك الوقت الخاص وانقضائه لاحتمال جعل مماثل ذلك الحكم المفروض تعلقه بالعمل المقيد بوقوعه في ذلك الوقت المنقضى للعمل في ما بعده بجعل آخر اما بقيد وقوعه في الوقت الثاني او مرسلا من حيث الزمان ، بان يفرض قيام الدليل على وجوب الجلوس يوم الجمعة الى الزوال ، وفرض انقضاء ذلك الوقت بتحقق الزوال واحتمل وجوب الجلوس في ما بعد الزوال ايضاً بجعل آخر ، أما مرسلا أو مقيداً ايضاً بوقت خاص ، وفي مثله لا ينبغي الاشكال في انه لا مجرى لاستصحاب ذلك الحكم المتيقن ، لوضوح ان الشك في مثله ليس شكا في بقاء ما كان على ما كان ، وإنما هو شك في تجدد حكم مماثل لذلك الحكم بجعله معلقاً على تحقق الزوال ، وذلك لوضوح ان وحدة الحكم وتعدده إنما هو بوحـــدة متعلقه وموضوعه وتعددهما ، ومن الواضح ان الفعل المقيد بوقوعه في زمان خاص غير الفعل المرسل ، أو المقيد بوقوعه في زمان آخر عقلا وعرفا ، وبحسب دلالة الدليل ، فلا يكون الاستصحاب في مثله ابقاء لما كان على ما كان عليه ، بل هو من اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر .

وإن شئت فقل ان مثله من صغريات القسم الثالث من استصحاب القدر المشترك ، وقد عرفت انه لا مجرى فيه لاستصحاب الخاص ولا للقدر المشترك ، بل هو مجرى لاستصحاب العدم بالنظر الى الحكم المماثل المحتمل جعله ، ولا فرق في ذلك بين ما فرضت الشبهة حكمية يشك في أصل جعل الحكم الكلي بالنظر الى ما بعد الوقت الخاص المفروض او مصداقية يشك في تحقق موضوع حكم كلي آخر قد

فرض القطع بجعله ، مثل ان يفرض الشك من المكلف في انه تحقق منه نذر الجلوس في المسجد من الزوال الى الغروب أم لا ؟ نعم ، في فرض الشبهة حكمية ما تقدمت الاشارة اليه من الاشكال في استصحاب عدم الجعل ، وقد اتضح بذلك ان مافرضه المحقق الفاضل النراقي (قده) من تعارض الاستصحاب الوجودي والعدمي في مثل فرض وجوب الجلوس الى الزوال والشك في بقائه الى ما بعده ان كان نظره (قده) الى مثل هـذا الفرض من الشك في بقاء الحكم الموقت الثابت كونه موقتاً ففساده غنى عن البيان ، لما عرفت من عـدم جريان استصحاب الحكم الموقت ، وتعين كونه مجرى لاستصحاب العدم بالنظر الى الحكم الآخر المحتمل جعله بناء على استصحاب عدم الجعل بالنسبة الى الاحكام الكلية المحتملة في موارد البرائة الاصلية في الشبهات الحكمية ، وإلا فالمتعين الرجوع الى البراءة او الاشتغال على ما فصل القول فيه في محله .

هذا (الفرض الثاني) وهو ان يفرض العلم بثبوت الوجوب وتقيد الواجب بوقت خاص اجمالا ولكن مع التردد فى الواجب بين الاقل والاكثر الموجب للتردد في الوقت الذى فرضت قيديته بين الاقل والاكثر ، وهذا كما اذا فرض قيام دليل لبي ـ كالاجماع مثلاـ على وجوب الجلوس فى المسجد كل يوم الجمعة ، ولكن تردد الامر بين كون الواجب هو الجلوس من طلوع الشمس الى الزوال وبين كونه الجلوس من الفجر الى الغروب ، ويكون المتيقن وجوب الجلوس الى الزوال ، وهذا ايضاً من فروض العلم بتوقيت المطلوب فيقع الكلام فى جريان الاستصحاب الوجودي وعدمه في ماشك في بقاء هذا الوجوب وزواله والشك في البقاء في مثله ايضاً فروض اخر حذو ما تقدم في الفرض الاول ، وتقدمت احكامها ومن جملة فروضه الشك في البقاء الناشيء عن نفس تردد الواجب بين الاقل والاكثر لشبهة حكمية فنقول : لهذا الفرض صور ثلاث:

(أحداها) ان يفرض العلم بان الشارع على كلا التقديرين إنما جعل حكما واحداً على متعلق واحد مقيد بوقوعه في زمان خاص واحد بمعنى انه لاحظ العمل مع تعدد ابعاضه وتصرمها امراً واحداً مستمراً بالاعتبار ولاحظ الزمان الخاص مع تعدد ابعاضه وتصرمها زماناً واحداً مستمراً بالاعتبار وجعله متعلقاً لحكم واحد مستمر ، غاية الامر لم يعلم ان ما تعلق حكمه به هو القصير أو الطويل ، ولا محالة يكون التردد فيه بين الاقل والاكثر الارتباطيين .

و (ثانيتها) أن يفرض العلم بان الشارع قد لاحظ العمل من حيث وقوعه في كل قطعة خاصة من الزمان المفروض ، كوقوعه في كل ساعة بخصوصيتها مثلا ، أو وقوعه من الفجر إلى الزوال ووقوعه من الزوال الى الغروب مثلا ، وجعل كلا من ذلك متعلقاً لحكم مستقل لا يرتبط بالحكم المتعلق بالآخر ولكل واحد منهما طاعة ومعصية مستقلة لا يرتبط بطاعة الآخر ومعصيته ، ولا محالة يكون التردد فيه تردداً بين الاقل والاكثر الاستقلاليين .

و (ثالثتها) أن يفرض الجهل بالامرين بمعنى احتمال كل منهما مع العلم بتحقق أحدهما ، والصورة الاولى من هذه لا مجرى فيها لاستصحاب العدمي لا بالنظر الى الجعل ولا بالنظر الى المجعول ، لما يأتي توضيحه من الاشكال ، وعلى فرض الاغماض عنه فهو جار في الطرفين فيتعارضان ويتساقطان ، للعلم الاجمالي بتحقق احدهما ، وكذلك لا يجري فيها الاستصحاب الوجودي ، لكون الفرض من فروض القسم الثاني من موارد استصحاب القدر المشترك ، لتردد الامر في ما هو المتيقن بين الزائل والباقي ، وقد عرفت انه لا يجري في مثله الاستصحاب بالنظر الى الخصوصيتين وإنما يجري بالنسبة الى القدر المشترك لو فرض له اثر لا مدخل فيه لشيء من الخصوصيتين او فرض اثر مشترك بين الخصوصيتين بناءاً على كفاية ذلك ، ومثل هذا الاثر

للوجوب المشترك بين القصير والطويل منتف في المقام ، إذ ليس في المقام إلا وجوب الامتثال أو حسنه في الواجب والمندوب بحكم العقل وليس للقدر المشترك امتثال آخر غير امتثال الخاصين ، فباستصحاب القدر المشترك من الحكم لا يحكم العقل بشيء ما لم يؤخذ بلسان الاثبات ، اعني تعلق الحكم بالطويل للملازمة العقلية بين بقاء القدر المشترك في الفرض وبين تعلقه بالطويل ، وبالجملة لا مجرى في هذه الصورة للاستصحاب لا وجوديا ولا عدمياً بل لابد فيها من الرجوع الى البرائة أو الاشتغال كل على مسلكه ، وكذلك لامجرى له لا وجوديا ولا عدمياً في الصورة الثانية ايضاً أما (الاول) : فلعدم كون التعبد بالبقاء في مثله من ابقاء ما كان على ما كان بل هو من اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر وأما (الثاني) : فلانه ان كان النظر إلى استصحاب عدم تعلق الجعل بالحكم الكلي الآخر المتعلق بالفعل المقيد بوقوعه في القطعة الاخرى من الزمان ، كما بعد الزوال مثلا فهو وإن كان له حالة سابقة ، لوضوح أزلية عدم كل حادث إلا انه لا يثمر في احراز عدم حكم مجعول إلا بلسان الاثبات ، للملازمة العقلية ، إلا ان يدعي خفاء الواسطة بمعنى الملازمة بين التعبدين وليس بكل البعيد وإن كان النظر الى استصحاب عدم المجعول اعني الحكم الكلي الآخر المتعلق بالفعل المقيد بوقوعه في القطعة الاخرى فهو مما ليست له حالة سابقة أزلية حتى يؤخذ بها ، كما افاد شيخنا الاستاد العلامة النائيني (قده) وذلك لوضوح ان العدم في كونه محمولياً أو نعتياً تابع للوجود ، فان كان المنذور وجود شيء محمولياً فلا محالة يكون عدمه محمولياً ، وإن كان نعتياً فلا محيص عن كونه نعتياً ، فوجود زيد مثلا محمولي فلا محالة يكون عدمه محمولياً وأزلياً . واما وجود قيام زيد فهو نعتي لا يتحقق إلا حين وجود زيد فعدمه المناقض لوجوده ايضاً نعتي لايتحقق إلا في موطن نعتية الوجود وهو حين تحقق وجود زيد ، لبداهة اتحاد

النقيضين في الزمان ولا يعقل تحقق عدم القيام نعتياً قبل تحقق زيد وإنما يعقل عدمه قبل تحققه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع الذي مرجعه الى تحقق عدم الموضوع محمولياً الموجب لعدم تعقل تحقق النعت لا وجوديا ولا سلبياً ، ففي المقام حيث أن العمل المقيد بوقوعه فى ما بعد الزوال لا يعقل تحققه منعوتاً بذلك النعت إلا فيما بعد تحقق الزوال ولازمه عدم تعقل فعلية الحكم المتعلق به إلا فيما بعد تحقق الزوال لما حرر في محله من أن القيود المأخوذة فى المطلوب فيما كانت أموراً خارجة عن قدرة المكلف واختياره لا محيص عن كونها مأخوذة فى موضوع الحكم ، بحيث قد انشأ بنحو القضية الحقيقية معلقاً على تقدير تحققه ، ولازم ذلك ان نقيض وجود الحكم وهو عدمه ورفعه لا يعقل تحققه إلا فيما بعد الزوال لانحفاظ وحدة الزمان في النقيضين ، ولا يعقل تحقق عدم هذا المجعول فيما قبل تحقق الزوال ، وما يتحقق فيه إنما هو عدمه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ، وهو ليس نقيضاً لذلك الوجود والفعلية ولذا لا يكون لعدم الحكم المحتمل جعلة معلقاً على تحقق الزوال من يوم الجمعة حالة سابقة أزلية حتى تستمر وتتصل بالزوال من يوم الجمعة ، فلا معنى لاستصحابه وابقائه على ما كان ،

ومجمل القول انه اما لا مجرى فى هذه الصورة للاستصحاب رأساً لا وجوديا ولا عدمياً ، أو لا مجرى فيها إلا لاستصحاب واحد وهو استصحاب عدم جعل الحكم المحتمل (بدعوى) : خفاء الواسطة .

وأما (الصورة الثالثة) فلا مجرى فيها ايضاً للاستصحاب لا وجوديا بالنظر الى الخاص ولا بالنظر الى القدر المشترك ولا عدمياً ، أما (الاول) : فلعدم احراز وحدة الموضوع واحتمال تعدده وتغايره فتكون الشبهة في تحقق شرط جريان الاستصحاب مصداقية لا يمكن معها الاخذ بعمومات أدلة اعتبار الاستصحاب ، وأما

(الثاني) : فلما عرفت من عدم الاثر للقدر المشترك والحاجة في ترتيب حكم العقل بوجوب الامتثال مثلا الى الأخذ بلسان الاثبات مضافا في المقام الى عدم احراز كونه من القسم الثاني الذي يجرى فيه الاستصحاب في القدر المشترك على تقدير وجود الاثر له ، لاحتمال كونه من القسم الثالث ، وأما (الثالث) : فلعين ما مر من الاشكال في استصحاب عدم الجعل أو المجعول ، وقد اتضح بذلك ان ما فرضه المحقق الفاضل النراقي (قده) من تعارض الاستصحابين ، إن كان نظره (قده) في ذلك الى مثل هذا الفرض فهو باطل جداً لما عرفت من ان الامر دائر في صورها الثلاث بين عدم جريان الاستصحاب أصلا لا وجوديا ولا عدمياً ، وبين جريان الاستصحاب العدمي فقط وهو استصحاب عدم الجعل في بعض تلك الصور فاين الاستصحابان المتعارضان .

(الفرض الثالث) : وهو أن يفرض العلم بثبوت التكليف بالجلوس في المسجد مثلا في الجملة مع العلم بعدم التوقيت رأساً بمعنى عدم دخالة الوقوع في زمان خاص في المطلوب وإنما الحاجة الى الزمان من جهة كون الفعل زمانياً لا يمكن تحققه إلا في زمان ، ولكن تردد الامر في ما هو الواجب بين القصير والطويل كالجلوس ساعة أو ساعتين مثلا أما لشبهة مصداقية كما إذا فرض تردد ما نذره بين الامرين ، أو لشبهة حكمية لفرض اجمال الدليل القائم على الحكم الكلي لكونه لبيا لا اطلاق له ولا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن فهذا الفرض ـ كما ترى ـ خارج عما هو محل البحث في المقام ـ اعني استصحاب احكام الموقتات ـ ولكن مع ذلك ففيه ايضاً ربما يفرض الشك في البقاء في مثل هذا الحكم ناشئاً عن مناشيء اخر ويظهر حكم كل ما يفرض من ذلك بالتأمل فيما تقدم من حكم فرضه في الفروض السابقة وربما يفرض عدم منشأ آخر للشك في البقاء إلا نفس تردد المعلوم بين القصير والطويل ، فيجرى فيه

أيضاً ما تقدم من انه ربما يفرض العلم بان العمل المفروض على التقديرين إنما فرض عملا واحداً مستمراً له حكم واحد قصيراً كان أو طويلا حتى يكون الشك بين الاقل والاكثر إلا رتباطيين ، وربما يفرض العلم بانه قد لوحظ العمل بلحاظ وقوعه في كل قطعة خاصة من الزمان ـ كالساعة من أي زمان كان ـ عملا مستقلا له حكم مستقل حتى يكون الحكم على تقدير بقائه حكما آخراً غير الحكم الاول ، ويكون الشك فى الاقل والاكثر الاستقلاليين . و (ثالثة) : يفرض الشك واحتمال كل من الامرين والحكم فيها عين ما تقدم فى الصور الثلاث فى الفرض السابق حذواً بحذو ولا يحتاج الى الاعادة والتطويل ، والحاصل : أن هذه الصور في هذا الفرض ايضاً يدور أمرها بين عدم جريان الاستصحاب فيها أصلا لا وجوديا ولا عدمياً وتعين الرجوع فى الزائد الى البرائة أو الاشتغال ، وبين جريان استصحاب عدمي فقط ، ولا يتصور في شيء منها أجتماعهما وتعارضهما ،

(الفرض الرابع) : وهو ان يفرض العلم بثبوت التكليف في الجملة بعمل ، كالجلوس في المسجد فى زمان خاص ـ كيوم الجمعة ـ وتردد أمره بين القصير والطويل ولكن مع فرض الجهل وعدم العلم بان الزمان الخاص المفروض بخصوصيته مما له المدخل في الواجب وانه مقيد بوقوعه فيه بخصوصه فيشك فيما هو القيد فى انه من فجر الجمعة الى الزوال أو من الفجر الى الغروب ؟ أو انه ظرف للوقوع فقط وانه إنما ذكر لكونه أحد افراد مطلق الزمان الذي لا بد منه فى تحقق الامر الزماني ، وإن الملحوظ في الواجب أستمراره بمقدار فى أي زمان فرض وشك في ذلك المقدار وانه مقدار ما بين الفجر والزوال ، أو ما بين الفجر والغروب ، وهذا ايضاً ربما يفرض مع العلم بان العمل على كل تقدير قد لوحظ عملا واحداً له حكم واحد حتى يكون التردد بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، وربما يفرض العلم بانه على كل تقدير لوحظ

العمل باعتبار وقوعه فيما قبل الزوال في يوم الجمعة أو في مقداره من أي زمان كان عملا مستقلا له حكم مستقل وباعتبار وقوعه فيما بعد زوال الجمعة الى غروبها ، أو في مقداره من أي زمان كان عملا آخراً له حكم آخر مستقل حتى يكون التردد بين الاقل والاكثر الاستقلاليين ، وربما يفرض الجهل بذلك وأحتمال كل من الامرين ، وعلى كل حال فربما يفرض الشك في بقاء مثل هذا الحكم ناشئاً من مناشيء اخر فقد عرفت احكامها فى الفروض السابقة ، وربما يفرض الشك في البقاء لنفس هذا التردد والشك فى متعلق التكليف بين الاقل والاكثر ، والحكم في الصور الثلث من هذا الفرض ما تقدم فيها في الفرضين السابقين حذواً بحذو والنتيجة ان أمرها يدور بين ان لا يكون شيء منها مجرى للاستصحاب الوجودي ولا الاستصحاب العدمي ، بل لا بد ان يكون كلها محلا للرجوع الي الاصول الاخر ـ من البرائة أو الاشتغال ـ كما هو الحق وبين ان يكون بعضها مجرى الاستصحاب الوجودي فقط بالتشبث بمسألة التسامح العرفي فى احراز اتحاد موضوع القضية المتيقنة والمشكوكة ، وبعضها للاستصحاب العدمى فقط بالتثبت بمسئلة خفاء الواسطة .

وقد تحصل من جميع ما تقدم انه لا يوجد في شيء من هذا الفروض المتقدمة ما يمكن فرض جريان الاستصحاب الوجودي والعدمى معافيه حتى يتعارضا ، فلا يبقى محل لما افاده المحقق الفاضل النراقي (قده) في المقام أصلا . نعم ، يحتمل قويا وإن كان بعيداً عن مساق كلامه أن يكون نظره الى خصوص الصورة الثالثة من الفرض الثاني ، وهو فرض ثبوت التوقيت وتردد الواجب بين الاقل والاكثر مع عدم احراز أن العمل على كل تقدير قد لوحظ عملا واحداً ، أو لوحظ متعدداً بالنظر الى قطعتى الزمان ، ويكون مراده من تعارض الاستصحابين تعارض احتمال جريان الاستصحاب الوجودي لاحتمال وحدة الموضوع مع احتمال جريان استصحاب

العدم بالنسبة الى الزائد ، لاحتمال تعدد الموضوع فيتساقط الاحتمالان ، ويتعين الرجوع الى البرائه أو الاشتغال ، وهذا كما ترى حق متين مرجعه الى الاعتراف بعدم تمامية شرائط صحة الاستصحاب لا فى الوجود ولا فى العدم ، لان الشرط فى الاول وحدة الموضوع - اعني متعلق الحكم - وهو غير محرز ، والشرط في الثاني تعدده ، وهو ايضاً غير محرز ،

(بقى الكلام) في ما افاده (قده) فى مثل ما إذا فرض الشك فى بقاء الطهارة الحدثية للشك في وجود البول الرافع أو للشك في رافعية المذى المفروض خروجه أو فرض الشك في بقاء النجاسة للشك فى تحقق الغسل ، أو للشك فى رافعية الغسل مرة واحدة لها ، من ان استصحاب الطهارة يتعارض مع استصحاب عـــدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة في زمن الشك وهو ما بعد تحقق احتمال وجود البول ، أو ما بعد تحقق المذى المحتمل رافعيته فيتساقطان فيرجع الى استصحاب عدم تحقق الرافع - كالبول مثلا - أو استصحاب عدم جعل الرافعية لما هو الموجود - كالمذى مثلا - ، وكذلك استصحاب النجاسة يتعارض مع استصحاب عدم جعل الشارع اصابة البول سبباً للنجاسة في زمن الشك ، وهو ما بعد تحقق احتمال وجود الغسل ، أو ما بعد تحقق الغسل مرة المحتمل رافعيته فيتساقطان فيرجع الى استصحاب عدم تحقق الرافع وهو الغسل أو استصحاب عـدم جعل الرافعية لما هو الموجود وهو الغسل مرة ، وتوضيح الكلام فى ذلك يحتاج الى الاشارة الى أمور :

(احدها) : إنك قد عرفت فيما تقدم ان حديث سببية مثل الوضوء للطهارة أو سببية مثل البول للحدث ، أو سببية أصابة البول مثلا للنجاسة ، او سببية الغسل مثلا للطهارة ، وعلى هذا القياس باطل لا أساس له جداً ، وإن السببية ليست من الامور القابلة للجعل التشريعي بل الواقع هو موضوعية هذه الامور للاحكام المجعولة

معلقة على فرض تحققها ، ووصف الموضوعية لها مجعول تشريعي لكن بتبع جعل تلك الاحكام معلقة عليها ، فالشك في جعل موضوعيتها عين الشك في جعل احكامها معلقة عليها والاصل الجاري في أحدهما عين الاصل الجاري في الآخر ، كما ان الشك في بقاء موضوعيتها وزوالها بعد فرض فعليتها وتحققها عين الشك في بقاء تلك الاحكام وزوالها بعد فرض فعليتها ، والاصل الوجودي الجاري في أحدهما عين الاصل الجاري في الآخر ، فالبحث والنقض والابرام في هذه الامثلة في مقدار السببية والأخذ بالمقدار المتيقن منها وجعل المقدار الزائد مجرى لاصالة عدم الجعل المتعلق بالسببية وفرضها معارضة لاستصحاب بقاء تلك الاحكام الجزئية في الشبهات المصداقية ، أو بقاء تلك الاحكام الكلية في الشبهات الحكمية . كلها ابحاث ساقطة لامحل لها جداً .

(ثانيها) : ان هذه الاحكام وغيرها من سائر الاحكام الوضعية وإن كان من المعقول أخذ زمان خاص في موضوعاتها وتوقيتها بذلك الزمان ، إلا أن الظاهر اتفاق الكلمة على انتفاء التوقيت فيها وإن الزمان إنما يلاحظ فيها بنحو الظرفية ولمجرد كون موضوعاتها أموراً زمانية لا بد في تحققها وبقائها من زمان أي زمان كان ،

وبالجملة : احتمال التوقيت ودخالة الزمان الخاص في ثبوت تلك الاحكام وبقائها منتف قطعاً ، والاستصحاب العدمي أو الوجودي الذي يفرض جريانه فيها ليس من قبيل استصحاب احكام الموقتات جداً .

(ثالثها) : ان موضوعات تلك الاحكام كوجود المكلف بالنظر الى حكمي الطهارة والحدث أو وجود الثوب والاناء وغيرها بالنظر الى حكمي الطهارة والنجاسة وإن كانت في حد انفسها قابلة لان تلاحظ تارة بالنظر الى استمرار تحققها في قطعات

الزمان أمراً واحـــداً مستمراً ، له حكم واحد مستمر ، وتلاحظ أخرى أموراً متعددة بتعدد تلك القطعات لكل منها حكم غير ما للآخر منها ، إلا أن الظاهر اتفاق الكلمة على ان الواقع فيها إنما هو الاول دون الثاني ، ولازم ذلك أن موارد الشك في أصل جعل تلك الاحكام لاتكون إلا محلا لاستصحاب عدمى واحد ، وموارد الشك في بقائها بعد تحققها لا تكون إلا محلا لاستصحاب وجودى فقط ، ولاتكون مجاري للاستصحاب العدمي بالنظر اليها انفسها ، وإنما تكون مجارى للاستصحاب العدمى بالنظر الى تحقق الحكم المضاد أو المناقض لها (كالحدث ، والطهارة) في المثالين .

(رابعها) : ان هـذه الاحكام باجمعها لو فرض تقيد موضوعاتها في مقام جعلها معلقة على تقدير تحققها بشيء ، فانما تقيـد بالامور التي يعبر عنها فى السنة الاصحاب باسباب تلك الاحكام ، من مثل الوضوء ، والغسل ، والبول ، والنوم ، وأصابة البول والغسل ونحو ذلك ، وهي لا محالة أمور متصرمة فى التحقق لا بقاء ، ولا دوام لهـا بل هي بمجرد تحققها دخيلة في فعلية تلك الاحكام المعلقة عليها حدوثاً وبقاء ، فهى بطبعها من الاحكام التى لها أنفسها استعداد البقاء على تقدير تحققهـا وفعليتها ما دامت موضوعاتها باقية ما لم يعرض ما يرفعها ويزيلها عنها ، وأما عدم عروض تحقق ما هو قيداً لموضوعات الاحكام المضادة أو المناقضة لها فهو ليس قيداً مأخوذاً في موضوعات تلك الاحكام لا بالنظر الى أصل تحققاتها — كما هو واضح — لوضوح أن تحقق طهارة المكلف على تقدير وضوئه مثلا لم يقيد بعدم كونه قد بال أو نام بل قيد بوجودها ، وعلى هـذا القياس في ساير الامثلة ولا بالنظر الى بقـاء تحققاتها ، وذلك لوضوح لغوية هذا التقييد بعد كفاية انشاء الاحكام المضادة ، أو المناقضة لها معلقة على موضوعاتها مقيدة بعروض ما يعبر عنها باسبابها ، لبداهة كفاية

حكم العقل باستحالة اجتماع الضدين أو النقيضين فى الحكم بارتفاع كل ما فرض تحققه أولا منها بتحقق موضوعه بقيوده عند تحقق كل ما يفرض تحققه لاحقاً عند تحقق موضوعه بجميع قيوده ، وهذا هو السر في أن هذه الاحكام باجمعها قد انشيء كل منها معلقاً على تحقق موضوعه بقيوده بنحو الارسال ، وعدم تقيده بعدم تحقق ما يضاده أو يناقضه بتحقق موضوعه بقيوده ، فكل منها مما يبقى بنفسه على موضوعه على تقدير تحققه ما لم يعرض ما يقطعه ويزيله عنه ، وهو تحقق القيود المأخوذة في ما يضاده أو يناقضه فالموضوع لها باجمعها فى نظر العقل والعرف ليست إلا تلك الامور التى حكم بكونها طاهرة أو محدثة او نجسة مثلا . وأما الشرائط والقيود لتحققاتها واتصاف موضوعاتها بها فهي خارجة عن ناحية موضوعاتها ، وكالعلل والشرائط لحدوث الاحكام عليها وبقائها . و (بعبارة واضحة) : حيث ان هذه الامور التى تؤخذ قيوداً فى موضوعات تلك الاحكام ليست مما لها دوام وثبات فلا يحتمل فيها كونها داخلة في الموضوع أى ما يتصف بهذا الحكم وعنواناً له وواسطة لعروض الحكم عليه بل يريها العقل والعرف خارجة عنها ، وكالواسطة في ثبوت الحكم على موضوعه ، نعم ربما يتفق كون القيد مما له دوام وبقاء ومما يصلح أن يجعل عنواناً للموضوع ، وكالواسطة لعروض الحكم عليه وكونه دائراً مداره حدوثاً وبقاءاً ، كما في مثل التغير باوصاف النجاسة فى مثل الشك في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد ما زال تغيره من عند نفسه ، ومثل الواجدية للماء فى مسألة الشك فى بقاء طهارة المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلاة ونحو ذلك فى مثله لا محالة يكون الشك فى المقتضى ولا يحرز اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة بالوجدان ومثل هذا الفرض مورد للتشبث بمسألة التسامح العرفى في تشخيص ما هو الموضوع للحكم المستصحب .

إذا عرفت هذه الامور فاعلم انه اذا فرض في المثالين اللذين ذكرهما هو (قده) ونظائرهما الشك في بقاء الطهارة في الاول والنجاسة في الثاني ، لاحتمال وجود الرافع بشبهة مصداقية ، فلا مجرى فيه للاستصحاب العدمي بالنظر الى جعل ذلك الحكم المتحقق للقطع بجعله على الفرض وعدم كونه من حيث البقاء حكما آخراً مجعولا بجعل آخر حتى يدفع باصالة العدم ـ على ما عرفت في الامر الثالث ـ وإنما هو مجرى الاستصحاب الوجودي فقط ، ولا مناقشة فيه لا من ناحية كون الشك في المقتضى ولا من ناحية احتمال تبدل الموضوع ـ على ما عرفت في الامر الرابع ـ وأما استصحاب عدم تحقق الرافع ـ كالبول أو الغسل مثلا ـ فهو وإن كان مجرى لاستصحاب العدم الازلي بمفاد ليس التامه ولا مناقشة فيه من الجهتين المذكورتين ـ على ما هو واضح ـ إلا أنه لا يجدي إلا بالنظر الى ما يفرض ترتبه على تحققه وهو الحدث أو الطهارة مثلا فيدفع به . وأما بالنظر إلى ترتيب آثار بقاء الطهارة أو النجاسة فلا يجدي إلا بالاثبات المبني على التلازم العقلي بين الامرين ، ولا اعتبار به إلا بدعوى خفاء الواسطة بمعنى التلازم بين التعبدين لكنه مع ذلك مستغنى عنه مع جريان الاستصحاب الوجودي بنفسه بلا مناقشة .

وأما ان كان الشك في بقائهما للشك في رافعية الموجود لشبهة حكمية ، فلا مجرى فيه ايضاً للاستصحاب العدمي بالنظر الى جعل ذلك الحكم الكلي المتحقق للقطع بجعله وعدم كونه من حيث البقاء بكليته مجعولا آخر يشك فيه حتى يدفع باستصحاب عدمه بل هو شك في استمرار عين ما جعل فهو ايضاً محل للاستصحاب الوجودي فقط ولا مناقشة فيه ايضاً من ناحية كون الشك في المقتضى او أحتمال تبدل الموضوع . نعم ، فيه بعض المناقشات الواردة في استصحاب المجتهد في مطلق الاحكام الكلية ـ وسيأتي انشاء الله تعالى ما به يتخلص عن ذلك ـ .

وأما استصحاب عدم جعل الرافعية لماشك فى رافعيته فمرجعه على ماعرفت في طيّ المقدمات إلى استصحاب عدم جعل ذلك الحكم الكلي ، أو استصحاب عدم ذلك المجعول حكما كلياً ولا مناقشة فيه ايضاً من جهة احتمال تبدل الموضوع لما عرفت فى المقام ، أو من ناحية كون الشك في المقتضى ، لما عرفت فيما تقدم من ان الشك في بقاء الاعـــدام شك فى الرافع دائماً وبعض المناقشات الواردة في استصحاب المجتهد للحكم الكلي يندفع بما يندفع به في الاستصحاب الوجودي ، إلا انه مع ذلك كله محل لما تقدم من اشكال عدم الحالة السابقة للمجعول ، وكون استصحاب عدم الجعل مثبتاً لعدم المجعول ، كما انه مثبت بالنظر إلى بقاء ما شك في ارتفاعه من الحكم الوجودى ، لابتناء كل ذلك على التلازم العقلي الموجب لاثبات الاصل ولا اعتبار به إلا بدعوى : خفاء الواسطة بمعنى التلازم بين التعبدين وعلى فرضه فهو حاكم على استصحاب الوجودي لا محالة ، إلا انه مستغنى عنه بعد فرض كون الحكم الوجودي بنفسه مجرى للاستصحاب بلا مناقشة ، هذا وانت إذا تأملت فيما حررناه وقدمناه في هـذه المقامات الثلاثة يظهر لك ما في كلمات الاساطين الاعلام (قدهم) فى المقام من الاضطراب والتشويش والخلط بين الفروض وبين جهات الاشكال فيها فعليك بالتأمل ، والله سبحانه وتعـــالى هو الموفق للصواب .

(الامر الخامس) وقع الخلاف في جريان الاستصحاب وعدمه بالنسبة إلى الأحكام العقلية في موارد قاعدة الملازمة التى بمعونتها تثبت الاحكام الشرعية ، على ما حرر البحث في بيان المراد والمقصود منها في محله ، وقبل الخوض في المقصود وبيان ما هو الحق في المسألة ينبغي التنبيه على أمر ، وملخصه : انه ليس من شأن العقل إلا ادراك الواقعيات ومعرفة ما في نفس الامر ، وهـذا هو الغرض من

خلقه ، وهو المجبول عليه . وهذا المعنى هو المقصود من حكم العقل فان معنى حكمه بحسن شيء أو قبحه مثلا ليس إلا بمعنى إدراكه لما فيه منهما ، وإلا فليس من شأن العقل ما هو من شأن الشرع من جعل الحكم وانشآئه والامر بشيء والنهي عنه والبعث اليه والزجر عنه . ثم ، ان الحسن والقبح أما ان يكونا من الاعتبارات العقليه الناشئة من خصوصيات في الافعال موجبة لانتزاع العقل ، واما ان يكونا من الاعتبارات العقلائية التي توجد بتبانيهم في وعاء الاعتبار نظراً إلى الخصوصيات المقتضية لها في نظرهم ، ف (على الاول) لا معنى لادراك العقل لها إلا ادراكه لتلك الخصوصيات الثابتة لعنوان كلى من الافعال التي هي المنشأ لاعتبار الحسن فيه تارة ، والقبح أخرى ، كما هو الشأن في إدراكه لسائر الاعتبارات العقلية فانه لا معنى لادراكه لها إلا ادراك مناشيء انتزاعها . و (على الثانى) لا معنى لادراك العقل لها إلا ادراكه ومعرفته بتحقق الاعتبار والتبانى من العقلاء بالنسبة اليها . كما هو معنى ادراكه لسائر الاعتبارات العقلائية . ومن هنا يتضح لك ان حكم العقل في مورد قاعدة الملازمة . وهو ما اذا كان حكم العقل فى رتبة العلة بالنسبة الى حكم الشرع ، كما في المثال الذي يذكر للقضايا العقلية بثبوت حكم كلى شرعي - من الوجوب ونحوه - ليس له معنا إلا ادراكه لثبوت ذلك الحكم الشرعي وتحققه في نفس الامر . وهذا بمقتضى ما يدركه من الملازمة بينه وبين ما يدركه من حسن الشيء او قبحه .

ثم ان المراد من حكم العقل في القضايا العقلية لا يخلو اما ان يكون ادراكه لتلك النسب الثابتة فيها بين موضوعاتها ومحمولاتها واذعانه بها قطعا ، كاذعانه بان الاحسان حسن ومندوب ، والظلم قبيح وحرام ، وشرب الدواء نافع وواجب ، وشرب السم مضر وحرام ، وأمثال ذلك او يراد منه نفس تلك المحمولات المدرك

ثبوتها فى تلك القضايا لعناوين موضوعاتها . ومن الواضح أن ما شاع في السنتهم (قدهم) من ان العقل لا يشك في حكمه بل يدور امره بين علمه بتحقق حكمه بالوجدان وبين علمه بانتفائه كذلك لا يستقيم الا على المعنى الاول ، وحينئذ فليس هو مما يخص العقل بل هو الشأن فى كل حاكم بذلك المعنى من الحكم وهو الاذعان بالنسبة واما على المعنى الثاني فلا يتم ذلك الا في الجملة ، وذلك لوضوح اختلاف المحمولات وعدم تمامية ما ذكر فى بعضها ، فان المحمول ان كان امراً مربوطاً بتصرف العقل وتعمله وفعاليته ، كما فى الاعتبارات العقلية ـ نحو الحسن والقبح بناءاً على كونهما منها فحاله حال المعنى الاول في دوران امر العقل فيه بين علمه وجداناً باعتباره لادراكه الخصوصية الثابتة لعنوان الموضوع التى هي المنشأ فى نظره لاعتبار ذلك المحمول ، وبين علمه كذلك بعدم اعتباره له لعدم ادراكه لتلك الخصوصية ، ولا يعقل شكه في حمل نفسه ، واما ان كان المحمول من التكوينيات الغير الاعتبارية او من المحمولات الشرعية ، او من الاعتبارات العقلائية التي منها الحسن والقبح على التقدير الآخر فلا خفاء في ان العقل قد يشك في تحققه وعدمه ، كما انه قد يعلم بتحققه وقد يعلم بانتفائه وليس من شأن العقل ادراك كل حادث والاذعان به ـ كما لا يخفى اذا تبين لك هذا الامر فاعلم انه ينبغي التكلم في مقامين :

(الاول) ـ في جريان الاستصحاب وعدمه في نفس الاحكام العقلية وملخص الكلام في هذا المقام : ان القضية العقلية المتيقنة فى محل الكلام اما ان تفرض مورداً للشبهة الحكمية بالنظر الى الاحكام الشرعية المستكشفة بها ، كما اذا كانت من القضايا الكلية الحقيقية ـ نحو ان الاحسان حسن ـ ، والظلم قبيح مثلا ـ واما ان تفرض مورداً للشبهة المصداقية بذلك النظر ، كما اذا كانت من القضايا الجزئية .

اما (على الفرض الاول) كما لو فرض حكم العقل بان كل خمر قبيح شربه لاسكاره وإزالته العقل ، وفرض استكشاف حكم الشرع بالتحريم بقاعدة الملازمة فبالنظر الى ما بعد زوال الاسكار ، لامحل لاستصحاب حكم العقل بكلا معنييه من اذعانه بالنسبة ومن نفس المحمول الذي اعتبره على تقدير كونه من الاعتبارات العقلية وهو القبح . وذلك لبداهة انتفاء حكم العقل بالمعنيين بالوجدان بالنظر الى مابعد زوال الاسكار . نعم ، لو كان القبح المحمول في القضية من الاعتبارات العقلائية كان قابلا للاستصحاب ، لتمامية اركانه بالنسبة اليه حينئذ ، وذلك لتعقل شك العقل في اعتبار العقلاء للقبح بالنسبة الى ما بعد زوال الاسكار ، كما يتعقل قطعه باعتبارهم له بالنسبة الى ما قبل الزوال الا انه لا مجرى له فيه ، لوضوح عدم كون الحسن والقبح من المجعولات الشرعية . ولا مما له آثار شرعية والحكم الشرعي الكلي المستكشف انما يترتب بالتلازم العقلي ، فلا يصح ترتيبه باستصحاب ذلك المحمول العقلي الا بلسان اثباته ، ولا عبرة به .

واما (على الفرض الثاني) وهو ما اذا كانت القضية العقلية من القضايا الجزئية المفروض كونها مورداً للشبهة المصداقية ، كما لو فرض حكم العقل بان شرب كل خمر قبيح وحرام ، لكونه مسكراً ، ثم فرض ادراك العقل ان هذا المايع الخاص خمر ومسكر وقبيح وحرام شربه .

او فرض حكم العقل بان كل ما يضر قبيح وحرام وقطع بان الشيء الخاص مضر وقبيح وحرام ، ثم شك في زوال الاسكار او الاضرار وبقائه ، فلا محل ايضاً للاستصحاب في حكم العقل بمعنى الاذعان بالنسبة الجزئية سواء كان اذعاناً بثبوت المحمول العقلي وهو القبح ، او اذعاناً بثبوت المحمول الشرعي المستكشف وهو التحريم ، وذلك للقطع بانتفاء الحكم بالمعنى المذكور ، فلا شك في البقاء .

واما بالنسبة الى نفس المحمول العقلي وهو القبح فكذلك لا محل له ، اما لأجل العلم بانتفاء اعتبار العقل له حينئذ بالوجدان . واما لعدم اثر شرعي له حتى يصح التعبد ببقائه بلحاظه إلا على القول بالاصل المثبت ، فالحاصل : انه لا يجرى في هذا الفرض ايضاً استصحاب الحكم العقلي مطلقاً ، هذا بالنسبة الي نفس الحكم العقلي ، واما بالنظر الى موضوعه - وهو الاسكار والاضرار في المثالين فهو وان كان مما يشك العقل فى بقائه بالوجدان الا انه لا يصح استصحابه ، لترتيب المحمول العقلى عليه - لعدم كونه من المجعولات الشرعية . نعم ، يصح استصحابه نظراً الى ماله من الاثر الشرعي وهي الحرمة الثابتة بقاعدة الملازمة ، فانه لامانع حينئذ من جريان هذا الاستصحاب الموضوعي بالنسبة الى العنوان المأخوذ في القضية كالاسكار او الاضرار ، لأنه امر واقعي وراء حكم العقل وقد تعلق اليقين بتحققه وشك فى بقاءه فيحكم ببقائه نظراً الى ترتب ذلك الاثر الشرعي المستكشف ، وتوهم ان العقل كما يقطع فى مثل الفرض بانتفاء إعتباره للقبح وانتفاء اذعانه بالنسبة كذلك يقطع بانتفاء الحكم المستكشف بقاعدة الملازمة باطل جداً ، فان الحكم في الواقع يدور مدار تحقق موضوعه الواقعي وبقائه ، ومن الواضح ان ما هو الموضوع في مفروض الكلام امر يمكن ويحتمل بقائه ، فلا مانع حينئذ من استصحاب ماهو الموضوع في نظر العقل والشرع وترتيب ماله من الاثر المحتمل تحققه في الواقع

(المقام الثانى) في جريان الاستصحاب وعدمه في الاحكام المستكشفة من الاحكام العقلية في موارد قاعدة الملازمة ، وتوضيح الحال فى ذلك ان القضية المتيقنة فيها ايضاً تفرض بوجهين .

(الاول) : فرض كون الشبهة فيها مصداقية كما في المثالين المتقدمين اعني ما اذا فرض القطع بخمرية شيء ومسكريته وحرمته شرعاً ، او القطع بكون شيء

مضراً وقبيحاً وحراماً شرعاً وفرض الشك في بقاء حرمته للشك فى بقاء اسكاره واضراره .

(الثاني) ـ : فرض كون الشبهة فيها شبهة حكمية كما اذا فرض حكم العقل بأن شرب كل خمر قبيح وحرام شرعاً لاسكاره ، او حكمه بان شرب كل ما يضر قبيح وحرام شرعاً لأضراره ، وفرض الشك في حرمة كل خمر كان مسكراو زال اسكاره ، او حرمة كل ما كان مضراً فزال اضراره ، فعلى الاول لامانع من استصاب الحكم الجزئي المنكشف بقاعدة الملازمة لتمامية اركانه ، غاية الامر انه محكوم بالاستصحاب الموضوعي الجارى في نفس عنوان الموضوع بعد الجواب عن المناقشة السابقة بما عرفت ، وعلى الثانى ايضاً لا مانع من جريان الاستصحاب فى الحكم الكلي المستكشف عن حكم العقل بقاعدة الملازمة ، وهذا بعد فرض انكشاف الحكم من حيث اصل التحقق فقط لانتفاء المحمول العقلي الكاشف بالنسبة الى البقاء ، او للشك في ذلك على الوجهين فى الحسن والقبح ، وهذا لا ينافي احتمال بقاء ذلك الحكم واستمراره بكليته بملاك آخر قد خفى على العقل ، وحينئذ فيكون الحكم الكلي المستكشف تحققه بالمناط العقلي الذي فرض وجوده سابقاً متيقن الثبوت ومشكوك البقاء فلا مانع من استصحابه . نعم ، قد اشرنا فى الابحاث السابقة الى ان الاستصحاب الجاري في الحكم الكلي محل لبعض الاشكالات وسنتعرض لها ولدفع ما يمكن دفعه منها فيما يأتي « ان شاء الله » .

هـذا ومن الغريب جداً ما افاده شيخنا العلامة الانصارى (قده) من منع جريان الاصل فى الحكم الكلي الشرعى المستكشف اصل تحققه بالمناط العقلى بمؤونة القاعدة نظراً الى ارتفاع ذلك المناط والمحمول العقلي من حيث البقاء ، وانه انما يجري مع صرف النظر عن الاشكال فيه من جهات اخرى ما احرز ثبوت الحكم الكلي

من غير ناحية حكم العقل وان تحقق في مورده الحكم العقلي ايضاً . هذا وفي مطاوى كلماته مواقع للنظر ولا حاجة الى التعرض لها فى المقام ، هذا تمام الكلام في المقامين

ولايخفى عليك ان ما ذكرناه من جريان الاستصحاب فى الشبهات المصداقية لموارد الاحكام العقلية مبنى على ترتب ذلك الحكم الشرعي المستكشف فى نظر العقل على الشيء بعنوانه الاولى ، واما اذا كان مترتباً في نظره عليه بوصف انه غير معلوم العنوان ، كما اذا فرض حكم العقل بعدم جواز التصرف وحرمته واقعاً في مال لم يعلم كونه للمتصرف بالعلم الوجداني ، وفرض ان المال الفلاني كذلك بان شك في كونه ملكاً للمتصرف فعلا سواء كان في السابق ملكاً له او لغيره ، فلا مجال للاستصحاب ، فانه مالم يعلم كونه بالفعل ملكاً للمتصرف يعلم بتحقق الموضوع للحرمة وبعد العلم بكونه له يعلم بانتفائه وتحقق موضوع الحلية ، فلا شك حينئذ حتى يستصحب ، وهذا هو الشأن فى كل حكم فرض استفادة جعله بهذا النحو من الدليل السمعي او اللبي .

(الامر السادس) : ربما يكون ما يراد استصحابه والتعبد ببقائه مما فرض وجوده وفعليته فى السابق والشك فى بقائه وزواله في اللاحق فيعبر عن استصحابه بالاستصحاب التنجيزي ، من دون فرق في ذلك بين كونه من الامور الخارجية ـ كحيوة زيد مثلا ـ او من الاحكام الشرعية الجزئية ـ كوجوب الصيام عليه ، او طهارة بدنه مثلا او من الاحكام الشرعية الكلية ـ كنجاسة كل ماء تغير باوصاف النجس واريد استصحابه لما بعد زوال تغيره من عند نفسه او طهارة المتيمم الفاقد للماء التي اريد استصحابها لما بعد وجدانه في اثناء الصلاة ، وكوجوب صلوة الجمعة الذى فرض تحققه زمن الحضور واريد استصحابه لحال الغيبة ، وعلى هذا القياس فانهم (قدهم) قد اصطلحوا في مثل هذه الموارد على التعبير عن الاستصحاب فيها

بالاستصحاب التنجيزي نظراً الى فعلية المستصحب وتنجزه بمعنى عدم كونه شانياً وتقديرياً اما لانتفاء التعليق اصلا ، أو لفرض وجود ما علق عليه الموجب لفعليته وربما يكون امراً ثابتاً بوجه التعليق وتكون فعليته متوقفة على فعلية ما علق عليه ولم يصر بعد فعلياً لعدم فعليته ، ويشك في بقاء ذلك الامر على ما كان عليه من التعليق والشأنية وزواله فيعبر عن استصحابه على ما كان عليه من التعليق بالاستصحاب التعليقي ولا فرق هنا ايضاً بين كونه من الامور الخارجية كما اذا فرض بان زيداً كان في الزمان السابق بحيث لو شرب السم لمات وفرض الشك في بقائه على هذا الوصف في الزمان اللاحق او كان من المجعولات الشرعية الجزئية ، كما اذا فرض اليقين بأن زيداً كان في الزمان السابق بحيث او ملك خمسين ديناراً وجب عليه الحج لتحقق الاستطاعة له بهذا المقدار فشك في بقاءه على تحيثه بتلك الحيثية في الزمان اللاحق او كان من الاحكام الشرعية الكلية كما اذا فرض اليقين بان العنب يكون شرعاً بحيث انه لو غلى عصيره يحرم وينجس والشك في بقائه على هذه الحيثية حال الزبيبية وعلى هذا القياس سائر الموارد وقد اصطلحوا فيها على التعبير بالاستصحاب التعليقي نظراً الى ان ما يتعبد ببقائه فيها يكون امراً معلقاً يحققه على تحقق امر آخر ، ولا مشاحة في الاصطلاح .

ثم لا خفاء في ان الحيثيات الثابتة بمفاد كان الناقصة والتلازمات الثابتة بمفاد كان التامة في موارد الاستصحاب التعليقية بفروضها الثلاثة امور واقعية ثابتة بما لها من نحو الثبوت المناسب لها ، ولها علل ومناشيء واقعية تدور مدارها وجوداً وعدماً ، فربما يحرز بقاءها باحراز بقاءها ، وربما يحرز زوالها باحراز زوالها وثالثاً يشك في بقاءها وزوالها ، للشك في بقاء علة ثبوتها ، وحينئذ تتحقق القضية المتيقنة والمشكوكة ، فتكون مجرى للاستصحاب ، لان التعبد يكون في ناحية بقاء ما احرز ثبوته وتحققه وتحقق كل شيء بحسبه ، وبما يناسبه وحينئذ

فلا مانع من الاستصحاب فيها فى الطوائف الثلاثة بعد احراز تحققات تلك التلازمات والتحيثات وكونها بانفسها ذوات آثار شرعية مقتضية للجري العملي على طبقها من حيث البقاء .

واما لو فرض خلوها عن الآثار الشرعية وفرض تعلقها بتلك اللوازم على تقدير فعليتها بفعلية ملزوماتها ، فان اريد من الاستصحاب استصحاب التلازم ووصف المعلقية لترتيب آثار تلك اللوازم فهو لا ينفك عن الحاجة الى لسان الاثبات فى الطوائف الثلاثة وهو مما لاعبرة به وان اريد منه استصحاب نفس تلك اللوازم والتعبد ببقاءها فهو واضح البطلان ، لعدم احراز اصل تحققها في زمان حتى يتعبد ببقاءها فلا يعقل التعبد بها الا التعبد بحدوثها عند فعليات ملزوماتها واين هـذا من التعبد بالبقاء الذي هو مفادالاستصحاب ، ولعله لذا لم يتعرضوا (قدهم) ظاهراً لاعتبار الاستصحاب التعليقي وعدمه والنقض والابرام فى ذلك فى الطائفتين الاوليين الا نادراً في نادر بنحو من الغفلة وانما عنونوا البحث في ذلك فى خصوص الطائفة الثالثة اعني موارد الشبهات الحكميـة ، فاختلفوا فى اعتبار الاستصحاب التعليقي فيها وعدمه .

فحكى عن المولى لأجل العلامة الطباطبائي (قده) في مصابيحه أعتباره والحكم بنجاسة العصير الزبيبي ، وحرمته إذا غلى تعويلا على الاستصحاب التعليقي وتقديماً له على أستصحاب الاحكام التنجيزية الثابتة للزبيب قبل الغليان من الحلية والطهارة ساكتاً عن بيان وجه التقديم ، وأستدل على ما أختاره بأنه لا حاجة في جريان الاستصحاب إلى أزيد من اليقين باصل التحقق والشك في البقاء وهما متحققان في المقام ، لان الحرمة والنجاسة المعلقتين على الغليان قد أحرز تحققهما بنحو التعليق وإنما الشك في بقاء هذا التحقق المعلق وزواله ،

وعن السيد الاجل العلامة صاحب الرياض (قده) الاشكال في ذلك في مجلس درسه - على ما حكي عن نجله العلامة السيد المجاهد في مناهله - بان الحرمة والنجاسة لم يحرز تحققهما في حال العنبية حتى يتعبد ببقائهما إلى حال الزبيبية بمعونة الاستصحاب ومن الواضح : إنه لا بد في جريان الاستصحاب من كون المستصحب محرز التحقق ومشكوكا من حيث البقاء ،

وقد مال شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) إلى اعتبار هذا الاستصحاب وتقدمه على استصحاب الاحكام التنجيزية الثابتة للزبيب قبل الغليان نظراً إلى حكومته عليه ، والذي اختاره المحقق صاحب الكفاية (قده) اعتبارهما وجريانهما معاً بلا تعارض وتناف وبلا سببية ومسببية في مجريهما ،

وأختار جماعة منهم شيخنا الاستاد العلامة النائيني (قده) عدم اعتبار ذلك الاستصحاب التعليقي وانكره أشد الانكار مع اعترافه (قده) باعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية الناشئة عن احتمال طرو النسخ ، أو احتمال دخالة وصف زائل أو عدم وصف حادث ، وكيف كان فينبغي التكلم في مقامين :

(الاول) في أصل اعتبار استصحاب الحكم التعليقي والتقديري .

(الثاني) في انه على تقدير اعتباره حاكم على استصحاب الاحكام المنجزة في مورده أو هما متعاً رضان ، أو هما جاريان بلا تناف بينهما ، ولا حكومة لاحدهما أما (المقام الاول) فتنقيح البحث فيه يستدعي رسم امور :

(الاول) : انه لا يعتبر عقلا في صحة الاستصحاب وخروج التعبد بالبقاء في مورده عن اللغوية أزيد من كونه ذا اثر من حيث الجرى العملي حين التعويل على الاستصحاب ، فان تحقق هذا الاثر وتحير المكلف في ترتيبه وعدمه كاف في نظر العقل في صحة التعبد ببقاء ما فرض أصل تحققه والشك في بقائه وانتاج النتيجة

المطلوبة من جعل الاصول العملية وتعيين الوظيفة لمرحلة عمله واخراجه عن تحيره فى ذلك ، من دون فرق بين أن يكون زمن التعويل على الاستصحاب متحداً مع زمان البقاء الذي يراد التعبد به أو متقدما عليه أو متأخراً عنه ، فلا فرق فى صحة الاستصحاب والتعبد بالبقاء بين ما فرض يقينه بتحقق طهارة ثوبه فى يوم الاحد وشكه في بقائها إلى يوم الاثنين وأراد الاستصحاب والتعبد بالبقاء في يوم الأثنين للجرى العملي على طبق بقائها فيه بالاشتغال بالصلاة فعلا وبين ما فرض اليقين باصل تحققها يوم السبت والشك فى بقائها يوم الاحد مع العلم بزوالها يوم الاثنين أو الشك في ذلك وأراد الاستصحاب يوم الاثنين للتعبد ببقائها يوم الاحد وترتيب أثر الصحة على ما وقع منه يوم الاحد من الاعمال والحكم بعدم لزوم قضائها مثلا ، وبين ما فرض اليقين باصل تحققها يوم الاحد مع الشك في بقائها إلى يوم الاثنين وأراد استصحابها يوم الاحد والتعبد ببقائها إلى يوم الاثنين .

نعم لا بد من فرض الاثر العملي للتعبد الفعلي فى الفرض الاخير ايضاً وهو وإن كان مفقوداً فى المثال المذكور إلا ان فرض ثبوت الاثر له ليس بعزيز فى سائر الامثلة ، بل هو الشأن دائماً في استصحاب مثل الحيوة والقدرة وكذلك في استصحاب عدم طر والحيض والسفر وأمثال ذلك من الموانع عن اتمام الصلاة أو الصوم أو نحوهما ، فانه انما يعول على استصحاب وجودات تلك الشرائط واعدام تلك الموانع ويتعبد ببقائها إلى آخر العمل حين الشروع فيه فى الاعمال المركبة من الابعاض التدريجية التي لابد فى تحققها جامعة لقيودها من مرور الآنات الآتية حال تحقق تلك القيود وبقائها إلى آخر العمل .

(الثاني) ربما تفرض الشبهة فى مورد الاستصحاب مصداقية ، لكونه من القضايا الخاصة الخارجية التي لا بد في رفع الشبهة فيها من الرجوع إلى الموازين

العادية المعمولة لرفعها ، لعدم كونه على عهدة الشارع ، وهذا كما في استصحاب حيوة زيد عند الشك في بقائها نظراً إلى ترتيب مالها من الاثر الشرعي من حيث البقاء كوجوب الصلاة عليه أو استصحاب وجوب الصوم عليه مثلا عند الشك في بقائه لعروض ما يحتمل كونه مسقطاً لوجوبه وربما تفرض الشبهة في مورده حكمية ، لكونه من القضايا الكلية الحقيقية التي لا محيص في رفع الشبهة فيها من الرجوع إلى الشارع لانه على عهدته بشارعيته ، وهذا الفرض متحقق في موردين فقط :

(احدهما) : ما إذا شك في نسخ الحكم الكلي المنشأ معلقا على فرض وجود موضوعه ، وهذا الشك في الحقيقة راجع إلى الشك في مقدار الحكم المجعول بالنظر إلى البقاء عمود الزمان وانه قد ارتفع بالنسخ أو هو مستمر فى كل الازمنة .

(وثانيهما) : ما إذا شك فى سعة ما هو المجعول وضيقه تبعاً لسعة ما أخذ في موضوعه وضيقه نظراً إلى أزمنة تحققه في الخارج ، وذلك من جهة احتمال دخالة وصف مفروض الزوال في اثناء وجوده وقيديته له واعتباره في ترتب الحكم عليه ، أو احتمال دخالة عدم وصف مفروض التحقق كذلك في تحقق الحكم المجعول وقيديته لموضوعه ، كما في الشك فى مقدار النجاسة المحمولة شرعاً على الماء المتغير باوصاف النجس الناشيء عن احتمال دخالة بقاء وصف التغير الذي ربما يعرض زواله من عند نفسه اثناء وجود ذات الماء فى بقاء تلك النجاسة ، وكما فى الشك في مقدار الطهارة المجعولة شرعاً للمتيمم الفاقد للماء الناشيء عن احتمال دخالة بقاء هذا الوصف الذى ربما يعرض زواله اثناء تحقق المكلف إلى تمام الصلاة في بقائها وكما فى الشك فى مقدار النجاسة أو الحرمة المجعولة للعصير العنبي معلقاً على غليانه من جهة احتمال اعتبار وصف العنبية الذي ربما يزول اثناء تحقق ذات العنب في تحقق ذلك الحكم ، وقس على ذلك سائر الموارد المندرجة في هذا القسم من الشبهة

ثم لاخفاء في أن الأثر العملي الذي يراد ترتيبه تعويلا على الاستصحاب في الشبهات المصداقية إنما هي الآثار العملية المترتبة على بقاء الموضوع أو الحكم الجزئي بقاء فعلياً في ظرف تحققه وفعليته سواء كان هو موطن التعويل على الاستصحاب أو متقدماً عليه أو متأخراً عنه على التفصيل المتقدم في الامر الاول . والحاصل : أن نتيجة التعويل على الاستصحاب في الشبهات الموضوعية إنما هي خروج المكلف مطلقاً مجتهداً كان أو مقلداً عن تحيره في مرحلة الظاهر بترتيب الآثار العملية المترتبة على نفس بقاء المستصحب بقاء فعلياً واقعياً في موطن تحققه وفعليته سواء كان المستصحب من الامور الخارجية . أو من الاحكام الجزئية ، ولذا لا قصور في شمول أدلة اعتبار الاستصحاب للاستصحاب الجاري فيها ، لتحقق ما هو مناط أعتباره من كونه ابقاء عملياً خارجياً لما كان على ما كان بمعنى ترتيب ما للبقاء الفعلي الواقعي من الآثار ترتيباً عملياً خارجياً .

نعم ، يعتبر في شمولها له احراز اتحاد الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوكة ليتحقق المناط المذكور ويكون الاستصحاب تعبداً في ناحية البقاء لا في أصل التحقق ويعتبر أيضاً احراز تمحض الشك في ناحية المزيل وعدم كونه شكاً في المقتضى أو ما يلحق به في الحكم من الشك في الغاية وهذا بناء على ما حققناه من استظهار أختصاص الاعتبار بموارد الشك في الرافع بعد أحراز استعداد المستصحب للبقاء في نفسه لو لم يعرض ما يزيله ويرفعه عن موضوعه هذا ولا يبقى شبهة وتردد في الجهتين بعد الرجوع إلى الموازين العقلية والعرفية الثابتة لتشخيص الامرين في موارد استصحاب نفس عناوين الموضوعات .

نعم ، ربما يشتبه الامر في استصحاب نفس الاحكام الجزئية فيشك في اتحاد الموضوع في القضيتين وتعدده أو لا يحرز كون الشك من جهة الرافع أو المقتضى

إلا أن ما يسهل الامر مع ذلك كون المناط في احراز الامرين نظر العرف لا الدقائق العقلية ، ولا ظواهر أدلة ثبوت الاحكام الكلية ، وحينئذ فكل مورد كان الموضوع في القضيتين فيه متحداً في نظر العرف بحيث لو انتفى الحكم المفروض بعد تحققه وفعليته لعلة مقتضية له عد في نظرهم من زوال الحكم عن موضوعه فهو مجرى للاستصحاب وإن قطع بزوال الموضوع أو احتمل ذلك في نظر العقل او بحسب ظاهر الدليل وكل مورد كان موضوع القضيتين فيه متعدداً في نظر العرف بحيث لو انتفى الحكم المفروض من حيث البقاء بعد في نظرهم من انعدام الحكم بانعدام موضوعه ، فلا يجرى فيه الاستصحاب ، وإن كان الموضوع باقياً في الحالتين بحسب ظاهر دليل الحكم ، أو في نظر العقل الذي لازمه ان يكون انتفاء الحكم المفروض من حيث البقاء من أرتفاع الحكم عن موضوعه ، لعلة موجبة له على ما سيتضح لك في الخاتمة انشاء الله تعالى .

هذا وأما الاستصحاب الجاري في الاحكام الكلية والشبهات الحكمية بطائفتيها فهو مما يخص أمره بالمجتهد وهو الذي يتفرد في الأخذ به والتعويل عليه ، ولاحظ فيه للمقلد وإن افتى المجتهد باعتباره وحجيته ، بداهة : عدم جواز التقليد في المسائل الاصولية ومقدمات الاجتهاد وإنما حظه في عمله الخارجي وترتيب الاثر العملي على ما يفتي به المجتهد من الحكم الفرعي الكلي كنجاسة الماء المتغير باوصاف النجس بعد زوال تغيره من عند نفسه ما لم يتصل بماء معتصم .

ولا خفاء في ان تحير المجتهد في مقام الاجتهاد والتصدي لاستنباط ما هو المجعول بنحو القانون واحراز ما هو المنشأ من الاحكام الكلية لا يتعلق بعمله الخارجي ولا يكون كتحيره في الاجتناب والاقتحام في الماء المفروض تغيره في الخارج باوصاف النجاسة تحيراً في مرحلة العمل ، وإنما هو التحير في مرحلة الاستكشاف

وتشخيص ما هو المجعول في الواقع من الاحكام الكلية القانونية فلا معنى لاعتبار الاستصحاب له وتعبد الشارع ببقاء المستصحب في هذه المرحلة إلا أزالة تحيره فيها وجعله محرزاً لما كان متردداً فيه ،

نعم ، رفع تحيره وتردده في هذه المرحلة مستتبع لرفعه في مراحل فعليات تلك الاحكام المستكشفة تبعاً لفعليات ما أخذ في موضوعاتها ، كما هو الشأن في رفع تحيره في مرحلة الاجتهاد من جهة الاتكال والتعويل على الطرق المجعولة المتعبد بها لاستكشاف الاحكام الكلية ، كيف وقد لا يوجد مصحح لأخذه بالطرق او الاستصحاب وتعبده بالبقاء ، الا ما عرفت من ازالة تحيره في مرحلة استكشاف الحكم الكلي ، والا فقد لا يتصور في حقه اثر عملي خارجي يترتب على فعلية الحكم الكلي التابعة لفعلية موضوعه حدوثاً او بقاء حتى يكون المصحح لاعتبار الاستصحاب له رفع تحيره في مرحلة عمله الخارجي وترتيب ذلك الاثر ، وذلك من جهة القطع احياناً بعدم ابتلائه فعلا بفعلية تلك الاحكام وعدم اثر فعلي حين التعويل عليها للتحقق او البقاء في الزمان الآتي على تقدير ابتلائه بفعليتها فيه ، بل ربما لا يتعقل ابتلائه بفعلية حكم له لا فعلا ولا في ما يأتي ، كما في مسائل الحيض والنفاس والاستحاضة ونحوها وحينئذ فلا مجال لنظر المجتهد في مقام الاجتهاد ومرحلة الاستنباط واستكشاف الاحكام الكلية في الطائفتين من الشبهات الحكمية الى مرحلة فعليات تلك الاحكام ليتعلق شكه تارة باصل تحققاتها وفعلياتها واخرى باستمرارها وبقاءها بعد فعلياتها فانه لا حاجة له في مرحلة الاجتهاد الى فرض التحير له في هذه المرحلة اي مرحلة الفعلية وارادة اخراج نفسه عنه بالبناء فعلا على تحققاتها في مواطنها او بقاءها بعد فعلياتها ، والمفروض انه ليس في مرحلة الاستنباط اثر عملي خارجي آخر يفرض تحير المجتهد فيه ويراد خروجه عنه بالتعويل على الطريق القائم على الحكم الكلي أو التعبد بالاستصحاب ،

الجاري بالنظر إلى نفس الحكم الكلي المتردد فيه ، ومن المعلوم أن حجية الحجج التعبدية من الطرق والاصول المحرزة أو المحضة لا أثر لها إلا تشخيص الحكم الواقعي المجعول بنحو القانون تعبداً وفي مرحلة الظاهر وغاية ما يتصور من الاثر العملي الخارجي في حق المجتهد الآخذ بها جواز افتائه بما احرزه واستكشفه بها من الحكم الكلي والوظيفة العامة ،

فتحصل مما ذكر انه لا معنى لتعويل المجتهد على الطريق أو الاستصحاب للتعبد بالحكم الكلي الفعلي بفعلية موضوعه ، أو ببقاء ذلك الحكم بعد فعليته نظراً إلى الجرى العملي الخارجي وترتيب الاثر خارجاً على طبق التحقق الفعلي أو البقاء إلا بالنسبة إلى خصوص ما يفرض ابتلائه بفعليته حين الاستنباط والتعويل من الحكم المفروض كونه بصدد استكشافه،

وأما بالنسبة إلى ما لا يحتمل ابتلائه بفعليته اوربما يبتلى به فى بعض ما يأتى من الازمنة فلا معنى للتعبد فعلا بتحققه أو ببقائه بعد تحققه فى الزمان الآتى بمعونة الطريق أو الاصل نظراً إلى العمل الخارجي الصادر من نفسه ، كما لا معنى لتعبده بهما من حيث العمل الخارجي الصادر عن الغير نعم غاية ما يتصور للمجتهد من العمل الخارجي المترتب على صحة الأخذ بالطريق ، أو الاصل ما عرفت من افتائه فعلا بمجعولية الحكم الكلي معلقاً على فرض تحقق ما أخذ فى موضوعه ، او بسعة ذلك الحكم لسعة موضوعه،

وأما فعلية ذلك الحكم وتحققه فى الخارج بتحقق موضوعه عنده أو عند غيره فعلا أو فيما يأتي من الازمنة أو بقاء ذلك الحكم بعد تحققه في الخارج كذلك ، فهو خارج عن مورد التعبد فى مقام التعويل على الطرق والاصول ، ولازم ذلك كله أن المجتهد إنما يمكنه التعبد ببقاء الحكم الكلي وابقائه بكليته وقانونيته مع صرف

النظر عن مرحلة فعليته في خصوص موارد الشك في بقائه من جهة احتمال النسخ فان المشكوك فيه فيها بقاء الحكم على وصف المجعولية والقانونية بالنظر إلى نفس الزمان ولا ربط له بمرحلة الفعلية وتحققه الخارجي وبقائه في الخارج .

وأما في موارد الشك في سعة الحكم وضيقه لأجل الشك في سعة ما علق عليه وضيقه نظراً إلى احتمال اعتبار بعض الخصوصيات فيه فحيث انه لا يتعلق شك المجتهد فيها إلى مقدار مجعولية الحكم الكلي وبقائه بكليته أو زواله بالنظر إلى الازمنة كما في الطائفة الاولى وإنما يتعلق شكه بمرحلة فعليات الاحكام ويكون تردده وتحيره في بقائها بفعلياتها ببقاء ذوات موضوعاتها ، لما عرفت من احتمال مدخلية شيء فيها والمفروض انه لانظر للمجتهد إلى تلك المرحلة ، ولا حاجة في نظره إليها فلا يبقى معنى صحيح للتعبد بالحكم الكلي فيها تعويلا على الطريق ، أو الاصل إلا التعبد بمجعوليته معلقاً على ما هو باق بعد زوال ما يحتمل فيديته أو حدوث ما يحتمل ما نعيته ، وهذا ـ كما ترى ـ ليس من التعبد بالبقاء في شيء ، ولذا لايجرى الاستصحاب في هذه الطائفة نظراً إلى عدم تحقق مناط اعتباره فيها .

(الامر الثالث) لاخفاء في ان الاحكام الكلية الشرعية المجعولة بنحو القضية الحقيقية بمعنى انشائها معلقة على فروض تحققات موضوعاتها جامعة لكل ما فرض اعتباره فيها من الاجزاء والقيود الوجودية والعدمية تشبه القوانين العرفية المجعولة بهذا النحو في انها تختلف ما قبل جعلها مع ما بعد جعلها ولو قبل فعلية شيء منها بتحقق شيء من مصاديق موضوعاتها ، فكما أن القوانين العرفية قبل جعلها وانشائها لا يصح الاخبار بتحققاتها بل يصح الاخبار باعدامها وبعد جعلها وانشائها ينعكس الامر ، فيصح الاخبار بتحققاتها ، ولا يصح الاخبار باعدامها كذلك الاحكام الكلية الشرعية المحمولة على موضوعاتها المقدرة الوجود فانها ايضاً قبل انشائها معلقة

على ما أخذ في موضوعاتها لا يصح الاخبار بتحققاتها ومجموليتها ومنشأيتها بل يصح الاخبار باعدامها ،

وأما بعد جعلها وانشائها على نهج انشاء الاحكام العرفية ينعكس الامر بالبداهة ، فيصح الاخبار بتحققاتها بمعنى منشأيتها ومجموليتها ولا يصح الاخبار باعدامها وهذا الفارق القطعي الوجداني بين الحالتين الموجود في كلتا الطائفين شاهد على أن الاحكام الشرعية الكلية بمجرد انشائها وجعلها بنحو التعليق يتبدل وصف عدمها بوصف الوجود وتصير موجودات بالاعتبار ويكون لها (ح) دوام وبقاء باعتبار من العقلاء إلى ان يتحقق النسخ ويرتفع الحكم عن موضوعه ولو بانشاء ما يضادها ، أو يناقضها من سائر الاحكام . ومن الواضح : ان مجموعة الاحكام والقوانين الدينية ونواميسها التي يجب علينا تقديسها وتعلمها والاخذ بها للجرى العملي الخارجي على طبقها هي هذه المتحققات بالاعتبار ، والمعنى الصحيح لتحقق الحكم الانشائي الثابت الموجود حتى قبل فعليته بفعلية ما علق عليه هو هذا المعنى الذي عرفت من نفس منشأيتها ومجموليتها وتحققها في وعاء الاعتبار ، وحينئذ فكما لا محيص عن البناء على أعدامها الازلية لو فرض تعلق الشك باصل جعلها وتحققها بما له من المعنى الاعتباري . بمقتضي التعبد الاستصحابي كذلك لا محيص عن البناء على بقائها ودوامها بعد فرض احراز تحققاتها وأحتمال عروض نسخها وأعدامها ، ومن الواضح : ان المصحح لعنوان النسخ وأعدام الحكم الكلي وكذلك المصحح لاستصحابه والتعبد ببقائه بكليته هو هذا المعنى من التحقق الاعتباري ، وإلا فلا معنى لتعلق النسخ والاعدام بفعليات الاحكام المتوقفة على تحققات موضوعاتها التي لم تتحقق بعد في زمن النسخ ، كما لا معنى للتعبد ببقاء تلك الفعليات المقدرة التي لم تتحقق بالفعل موضوعاتها حتى يفرض العلم باصل تحققاتها ويتعلق الشك ببقائها

بقاء فعلياً بل هي في نفس الامر يدور أمرها بين عدم التحقق رأساً على تقدير تحقق النسخ في الواقع و بين تحققها و بقائها على تقدير عدم تحققه .

وهذا التحقيق الذي ذكرناه لا يخص بالاحكام الكلية الشرعية أو العرفية بل هو الشأن في المنشئات الخاصة الخارجية المعلقة على بعض الخارجيات كما في الايصاء الذي ليس حقيقته إلا انشاء الولاية في التصرف للوصي معلقة على تقدير وفات الموصى و كما في الوصية التمليكية التى ليس مضمونها إلا انشاء تمليك الموصى به للموصى له معلقـــاً على تقدير وفاه الموصى ومثل الجعالة التى ليس مضمونها إلا انشاء تمليك الجعل معلقاً على تقدير العمل ، وقس على ذلك السبق والرماية والتدبير وما يجرى مجراهـا ، فلو فرض الشك في بقاء شيء من هذه المضامين وانفساخها بعد احراز أصل تحققاتها لا ينبغي التأمل فى جريان الاستصحاب فيه والتعبد ببقـاء نفس ذلك المضمون وأما استصحاب الملكية الفعلية نظراً إلى مواطن تحققات تلك المضامين وفعلياتها بفعلية ما علقت هي عليها ، فليس له معنى محصل معقول على ما اتضح لك فيما سبق فالمعنى الصحيح للاستصحاب فيها هو التعبد ببقاء تلك المضامين المنشئة المتحققة بالاعتبار بمحض تعلق الانشاء بها .

(الرابع) لا شبهة فى صحة استصحاب الاحكام الكلية الشرعية والقوانين الدينية فيما اذا شك فى بقاءها بكليتها فى عمود الزمان من جهة احتمال النسخ كما لا ريب في صحة استصحاب القوانين الكلية العرفية عند الشك فى بقاءها للاحتمال المذكور وهذه المسألة مما لا تحوم حولها شبهة بل ادرجها بعض الاصحاب (قده) فى الضرويات والبديهيات الفطرية ، ويشهد بصواب ذلك الوجدان وما نريه بالعيان فى طريقة العقلاء من تمسكهم وتعويلهم على هذا الاصل فى ابقاء قوانينهم من حيث الجري العملي ، وقد اتضح في محله فساد ما ربما يقال من عدم الحاجة الى استصحاب الاحكام

الكلية الثابتة في الشريعة في محل الكلام بل لا تصل النوبة اليه ، وذلك لوجود الاصل اللفظي ، وهي اصالة الاطلاق الازماني الجارية في نفس الأدلة المتضمنة لجعل الاحكام الكلية وحكومتها على الاصل العملي ، بل لا محل له وان نوقش في هذا الاصل اللفظي ولم ينهض دليلا على البقاء والاستمرار ، فانه يكفي في اثبات ذلك وافادة العموم الازماني لتلك الاحكام الا ما اخرجه الدليل الخاص ماهو مصرح بالبقاء والاستمرار في كل الازمنة من الدليل السمعي نحو قوله ﷺ « حلالي حلال الى يوم القيامة وحرامي حرام الى يوم القيامة » الحديث (١) ومحصل ما اوضحناه في وجه الفساد ان ظهور الادلة اللفظية في ارادة الاطلاق الازماني وان كان ممكن التسليم على اشكال حررناه في محله ، الا انه على تقدير تسليمه اجنبي عن موارد الادلة اللبية بلا خفاء ، فلا بد من الرجوع فيها الى الاصل العملي .

واما مثل قوله: (حلالي حلال ... الخ) فلا محل للتمسك به في المقام، لوضوح انه ايضاً اجنبي عما يراد اثباته به من العموم الازماني في الاحكام الكلية الاسلامية واحراز البقاء والاستمرار لها مدى الزمان ، وذلك لوضوح ان مثل هذه الرواية ناظرة الى معنى آخر غير ما ذكر ، وهو ان دين محمد ﷺ خاتم الاديان ، وانه دين لا ينقطع بنسخ من غير ناحيته ﷺ وهذا في الحقيقة عموم لا يقبل التخصيص بل لا يتصور الشك فيه ولا احتمال النسخ في شيء من احكام هذا الدين من غير ناحيته كما ان سياق هذه الرواية يأبى عن قبول التخصيص وهذا كله شاهد على ان المراد منها ماذكرناه ، وإلا فلا ريب في وقوع التخصيص والنسخ في بعض احكام هذا الدين من ناحيته .

---

(١) البحار الطبع الحديث ج ٢ الباب ٣١ في التوقف عند الشبهات والاحتياط في الدين الحديث ـ ١٧ ـ .

وبالجملة لامحل للترديد في الحاجة الى استصحاب الحكم الكلي الشرعي عند الشك واحتمال عروض النسخ لبعض القوانين المجعولة في هذه الشريعة من ناحيتها ولا يكاد ينكر صحته واعتباره ، وعليه فنقول : ان التحقيق كما اشرنا اليه سابقاً ان المصحح لاعتبار الاستصحاب في الاحكام الكلية وجريانه فيها بكليتها في مقام الاجتهاد والاستنباط ليس تعلق نظر المجتهد الى فعلياتها بفعليات موضوعاتها في مواطن تحققاتها ، وليس المقصود منه هو البناء الفعلي على بقاء تلك الاحكام بعد تحققاتها في مواطنها وإلا انقلب الفرض وتبدلت الشبهة المفروضة وهي الشبهة في بقاء الحكم الكلي بكليته ومجموليته الى الشبهة الجزئية الخارجية ، وهي الشبهة العارضة للمجتهد نظراً الى ما فرض ابتلائه مثلا بفعليته سابقاً عند تحقق موضوعه غاية الامر ان منشأ هذه الشبهة الخارجية واحتمال بقاء تلك الفعلية وزوالها هو احتمال النسخ وانقطاع الحكم الكلي فلا يبقى محل لجريان الاستصحاب في الحكم الكلي بقانونيته لعدم تعلق نظره بالحكم الكلي على الفرض بل يتعين رجوع المجتهد وتمسكه بما لا يخص به من استصحاب الحكم الجزئي الذي فرض ابتلائه بفعليته سابقاً في موطن تحقق موضوعه وشكه في بقاء ذلك الحكم وهذا بالنظر إلى نفسه .

وأما بالنسبة الى فعليات ذلك الحكم المشكوك بقائه نظراً إلى غيره ممن فرض ابتلائه بفعليته بتحقق موضوعه عنده فلا يصح تمسك المجتهد وتعويله على الاستصحاب وتعبده بالبقاء ، بعد فرض عدم وجود الاثر العملي له بالنسبة اليه ، ووضوح ان الاثر العملي للمقلد لا يرتبط بالمجتهد حتى يتحير فيه ، ويتعبد بالبقاء ليجرى على طبقه ، وهذا كما انه لا يصح تعبده بالبقاء فعلا بالنسبة الى فعليات الاحكام الجزئية المتحققة في الازمنة الآتية بتحققات موضوعاتها عنده ، او عند غيره لو لم يعرض النسخ والانقطاع للحكم الكلي ، فان صحة التعبد بالبقاء مبنية على اليقين والشك الفعليين

باصل التحقق والبقاء ووجود الاثر العملي المترتب عليه ، وكلاهما منتفيان بالنسبة الى تلك الاحكام الجزئية المقدرة الوجود .

أما (الاول) فلا بتناء تلك الفعليات على عدم عروض النسخ في الازمنة الآتية ، وهو غير محرز على الفرض ، وحينئذ فلا يقين باصل التحقق ولا شك في البقاء فعلا .

و (أما الثاني) فلان المفروض عدم وجود الاثر العملي الفعلي لتعبد المجتهد بالبقاء لا بالنظر إلى ما يفرض ابتلائه بفعليته بنفسه فيما يأتي من الازمنة ، ولابالنسبة إلى ما يفرض ابتلاء غيره به عند تحقق موضوعه ،

وكيف كان فانما المصحح لاستصحاب المجتهد وتعويله عليه ، وتعبده ببقاء الاحكام الكلية الشرعية عند عروض احتمال النسخ في شيء منها هو ما عرفت سابقاً من تعلق نظره إلى نفس مجعولية الحكم الكلي وقانونيته ومنشأيته معلقاً على تقادير تحققات موضوعاتها عنده ، أو عند غيره بالفعل أو فيما يأتي ، وإن همه استكشاف بقاء ذلك القانون المجعول الذي عرفت انه بعد جعله وانشائه يوجد ويتحقق ويبقى ويدوم في وعاء الاعتبار ولو قبل تحقق شيء مما علق عليه وانه بتحققه الاعتباري قابل لان يشك في بقائه وزواله ، فالمجتهد إنما يتعبد بمعونة الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم الكلي بقانونيته ويبني على عدم النسخ ويحصل له الاحراز الكبروي لاستمرار تلك الوظيفة العامة وليس من شأنه في مقام الاجتهاد والاستنباط أحراز النتيجة وهي فعلية الحكم وتحققه خارجاً بتحقق موضوعه المبني على انضمام الاحراز الصغروي بتحقق ذلك الموضوع بالفعل ، أو في الازمنة الآتية ،

والحاصل : ان ما يتعبد به المجتهد في مقام الاستنباط ليس إلا بقاء نفس الحكم الكلي بوجوده الانشائي الاعتباري بوصف معلقيته مع قطع النظر عن فعليته

ولذا لا يحتاج إلى الأخذ بلسان الاثبات في احراز النتيجة بل يكفي في احرازها انضمام الاحراز الصغروى فقط .

وبالجملة : تعويل المجتهد في مقام الاستنباط والحكم ببقاء الاحكام الكلية على الطريق الدال على ذلك ، أو الاستصحاب المنتج لذلك ، كتعويله في ذلك على اليقين والعلم الوجداني فكما ان ما يحرزه به ليس إلا الكبريات الكلية ، من دون نظر إلى تحقق صغرياتها وفعلياتها ، فكذلك في التعويل عليهما . نعم لو كان المفروض استصحاب التلازم بين تحقق عنوان الموضوع وتحقق الحكم المعلق عليه بمفاد (كان) التامة ، أو استصحاب تحيث الموضوع بحيثية خاصة وهي استتباع تحققه تحقق ما علق عليه بمفاد (كان) الناقصة لكان احراز النتيجة وفعلية الحكم مبنياً على الأخذ بلسان الاثبات من ذلك الاصل ولم يكن يجدى في ذلك انضمام الاحراز الصغروى إلا ان من المعلوم عدم الحاجة إلى اجراء الاصل في هذين الامرين اللازمين عقلا لمجعولية الحكم ومنشأيته معلقاً على تحقق موضوعه بعد صحة استصحاب نفس ذلك الحكم المجعول بوجوده الانشائي عند الشك في بقائه ، فيحصل به الاحراز الكبروى تعبداً ، وينضم اليه الاحراز الصغروى لموضوع الحكم كذلك ، أو وجداناً ، فتحصل النتيجة قهراً ، وهي احراز فعلية الحكم تعبداً من دون حاجة إلى لسان الاثبات ،

وما يترأى كلماتهم (قدهم) من استصحاب التحيث ، أو التلازم فهو من ضيق الخناق في مقام التعبير عن ذلك الوجود الاعتباري بوصف معلقيته ، والاشارة إلى ذلك المعنى ببعض خواصه ولوازمه ، فلا ينبغي المناقشة فيه (تارة) : بان التلازم أمر عقلي لا يقبل الجعل و (اخرى) : بان استصحابه كاستصحاب التحيث لا يجدي إلا بلسان الاثبات ،

(الخامس) فرق واضح بين ما يتعلق به نظر المجتهد في موارد الاستصحاب

التنجيزي في الحكم الكلي كما في مثال الشك في بقاء نجاسة الماء المتغير لما بعد زوال تغيره من عند نفسه ، وبين ما يتعلق به نظره في موارد الاستصحاب التعليقي في الحكم الكلي كما في مثال الشك في بقاء الحرمة أو النجاسة المعلقة الثابتة لعصير العنب قبل الغليان إلى ما بعد صيرورته زبيباً قبل الغليان ، فانه يمكن ويتصور في الطائفة الاولى تعلق نظر المجتهد في مقام الاستنباط والاجتهاد والتعويل على الاستصحاب إلى مواطن فعليات ذلك الحكم المشكوك بقائه وكونه متيقناً ، لتحققه بتحقق جميع ما له المدخل في موضوعه وشاكا في بقائه بعد زوال ما أحرز دخله فيه في الجملة ولم يحرز دخله فيه من حيث البقاء وإن كنا قد أوضحنا سابقاً أنه لا حاجة للمجتهد في مقام الاستنباط إلى لحاظ تلك الفعليات وفرض اليقين والشك بالنسبة اليها وإنما همه استكشاف الحكم الكلي ، واستكشاف سعة دائرته وضيقه بسعة دائرة ما علق عليه وضيقه ، إلا أن المقصود هنا مجرد الالتفات إلى ما يمكن ان يتعلق به شك المجتهد ويتصور كونه ناظراً اليه في مقام الاستنباط ليظهر الفرق بين موارد الاستصحاب التنجيزي وموارد الاستصحاب التعليقي ، فانه لا يتصور في الطائفة الثانية ما فرضناه في الاولى من تعلق نظر المجتهد في مقام الاجتهاد إلى مواطن فعلية الحكم ، وإنما يتعلق نظره فيها إلى مواطن فعلية ما أحرز دخله في الحكم في الجملة ولم يحرز كونه دخيلا فيه من حيث البقاء ، كوصف العنبية مع فرض عدم تحقق الجزء او القيد ، الآخر الذي قد علق عليه ايضاً ذلك الحكم المشكوك بقائه ، كوصف الغليان ، ولا يعقل مع ذلك كونه ناظراً إلى مواطن فعلية ذلك الحكم المعلق في انشائه على تقدير تحققه وحينئذ فان كان المصحح لجريان الاستصحاب في مقام الاستنباط نظر المجتهد إلى مواطن فعلية ذلك الحكم المفروض وتحققه في الخارج بتحقق جميع ماله الدخل في موضوعه وفرض كونه على يقين من تحققه وشك في بقائه وزواله بعد زوال ما يحتمل

مدخليته في الموضوع لم يصح جريان الاستصحاب التعليقي وكان الحق مع المنكر له لاختلال أركانه في جميع موارده بعد ما عرفت من عدم تعقل تلك الفعليات واحراز بقائها بعد تحققاتها في شيء من موارد استصحاب الحكم التعليقي ، فلا يقين فعلا باصل التحقق ، ولا شك فعلا في بقاء الحكم الفعلي .

هذا وأما بناء على ما حققناه سابقاً من فساد هذا الاحتمال ، وانحصار المصحح لاستصحاب المجتهد في مقام الاجتهاد واستكشاف الحكم الكلي في كونه ناظراً إلى نفس الحكم بوصف مجعوليته ومعلقيته وشكه في بقائه بوجوده الكلي الاعتباري ، فلا فرق بين الطائفتين في جريان الاستصحاب في الحكم الكلي وعدمه ، فانه أن امكن تصحيح الاستصحاب وتصور اليقين الفعلي باصل التحقق والشك الفعلي في البقاء في غير موارد احتمال النسخ تم موضوع الاستصحاب في كلتا الطائفتين اعني الاحكام التنجيزية والتعليقية وإلا فالحق عدم اعتباره فيهما بمناط واحد فليكن ذلك في ذكر منك إلى أن يأتي توضيحه (انشاء الله تعالى) .

(السادس) قد اشرنا في بعض ما اسلفناه من المباحث الى أن استصحاب المجتهد للاحكام الكلية الشرعية في الشبهات الحكمية محل لبعض المناقشات :

منها : ان ما يتعبد به المجتهد بعمومة استصحاب تلك الاحكام الكلية ليس هو البقاء الفعلي للمستصحب حين التعويل على الاستصحاب ، بل هو بقاء تقديري متحقق في الآزمنة الآتية بعد فرض تحقق ذلك المستصحب في تلك الازمنة المتأخرة عن زمن الاستنباط والاستصحاب، وقد تقدم في الامر الاول ماينفع به هذا الاشكال وانه لا يعتبر في صحة الاستصحاب وجريانه كون المتعبد به بقاء فعلياً للمستصحب حين التعويل على الاستصحاب ، وإنما يعتبر فيه وجود الاثر العملي المصحح للتعبد الفعلي بالبقاء المشكوك فيه سواء كان زمن البقاء متحداً مع زمن التعويل على

الاستصحاب ، أو متأخراً عنه، أو متقدماً عليه ، من دون فرق في ذلك بين موارد الاستصحاب التنجيزي وموارد الاستصحاب التعليقي ، ومن دون فرق أيضاً بين كون منشأ هذه الشبهة الحكمية احتمال عروض النسخ أو احتمال دخالة وجود وصف زائل أو عدم وصف حادث .

ومنها انه لا يتصور للمجتهد فى مرحلة الاستنباط غالباً أثر عملى مترتب على تعبده ببقاء تلك الاحكام الكلية المشكوكة البقاء بعد فعلياتها بفعليات موضوعاتها ، فلا معنى لتعويله على الاستصحاب الذي هو وظيفة عملية شرعت لرفع تحير المكلف في ترتيب ما يفرض من الاثر العملى المترتب على نفس بقاء المستصحب ، وقد تقدم فى الامر الثاني ما يندفع به هذا الاشكال ايضاً بالنسبة إلى الطوائف الثلاثة من موارد الشبهة ، ومحصله انه مبني على كون المصحح لاستصحاب المجتهد ، وتعويله عليه في مقام الاجتهاد تعلق نظره بمواطن فعليات الحكم بفعليات ما علق عليه وكون شكه في بقاء تلك الفعلية وأستمرارها بعد تحقق الحكم الجزئي وفعليته .

وأما بناءاً على ما حققناه من أن المصحح له كون نظره إلى نفس تلك الاحكام الكلية بوجوداتها الاعتبارية الحاصلة بمحض الجعل والانشاء مع قطع النظر عن تحقق شيء من مصاديق موضوعاتها ، أو شيء من القيود المأخوذة فيه ، وإن تعويله على الاستصحاب في مرحلة الاستنباط إنما هو بلحاظ كونه متيقناً لاصل تحققات تلك الوجودات الاعتبارية ، وشاكاً في بقائها بقانونيتها ، فلا يبقى محل لهذا الاشكال لان المفروض حينئذ وجود الاثر العملى الفعلى المصحح لتعبد المجتهد ببقاء تلك الكبريات المجعولة وأحرازها بعد احراز أصل تحققاتها ، وهو جواز الافتاء بما احرزه من الحكم الكلي ، كما هو الاثر العملى المفروض فى موارد التعويل على الطرق المثبتة لجعل الاحكام ، أو بقائها واستمرارها .

ومنها : عدم احراز اتحاد الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوكة في الشبهات الحكمية حتى فيما إذا فرضت الشبهة في موارد الشك في النسخ ، وذلك لان الشك في بقاء الحكم الكلي مستتبع للشك فيما هو الموضوع له من جهة احتمال دخالة وجود ما يفرض زواله ، أو عدم ما يفرض وجوده ، وإن كان منشأ الشك احتمال النسخ فانه وإن كان رفعا للحكم عن موضوعه في الظاهر إلا أنه دفع في الواقع ، إلا يلزم البداء بالمعنى المستحيل عليه سبحانه وتعالى وعليه تصير الشبهة الحكمية شبهة مصداقية بالنظر إلى أدلة اعتبار الاستصحاب ، لتردد الامر فيها حينئذ بين اتحاد الموضوع في القضيتين واختلافه ، وإن التعبد ببقاء المشكوك من الحكم الكلى تعبداً ببقاء ما كان ، أو تعبداً باصل التحقق وحدوث ما لم يكن ، فيكون التمسك بعموم أدلة اعتبار الاستصحاب حينئذ من التمسك بالعموم فى الشبهات المصداقية ، وهو - كما ترى - ويندفع هذا الاشكال ايضاً بما سنتعرض له في الخاتمة (انشاء الله تعالى) من ان العبرة في اتحاد الموضوع واختلافه في موارد الاستصحاب بنظر العرف وتشخيصه وإن كان مبنياً على المناسبات المغروسة فى أذهانهم بين الاحكام وموضوعاتها لا بنظر العقل ولا بلسان الدليل المثبت للحكم ، فكل مورد اتحد فيه موضوع القضيتين في نظر العرف وكان ما يحتمل دخله وقيديته في الموضوع من الحالات المتبادلة العارضة عليه من دون كونها مقومة له فى نظرهم ، بل كان كالواسطه لثبوت الحكم له أو زواله عنه لاعنوانا وواسطة في العروض كان مجرى للاستصحاب وإن اختلف الموضوع ، وتعدد بحسب ظاهر دليل الحكم ، أو في نظر العقل وكل مورد انعكس فيه الامر فاتحد فيه موضوع القضيتين بنظر العقل ، أو بحسب ظاهر الدليل وتعدد في نظر العرف بان كان الوصف الزائل مثلا فى نظرهم وصفاً عنوانياً وواسطة في عروض الحكم على الموضوع لم يكن مجرى للاستصحاب .

(ومنها): عدم كون الشك فى الطوائف الثلاثة شكا فى ناحية الرافع والمزيل لعدم احراز استعداد المستصحب فيها للبقاء فى حد نفسه ما لم يعرض ما يزيله ، وذلك لاحتمال زواله وانتفائه فى نفسه بانتفاء ما يحتمل دخله فيه فيكون الشك فيها دائماً من الشك فى المقتضى ، ويندفع هذا الاشكال ايضاً بما اندفع به الاشكال السابق ـ كما لا يخفى ـ وسنحرره ايضاً فى الخاتمة انشاء الله تعالى .

و (منها) : انه لا بد ان يكون التعبد في الاستصحاب بالنظر الى ادلة اعتباره تعبداً ببقاء ما احرز تحققه وفعليته وشك فى دوامه واستمراره فيبنى عليه في عمود الزمان ، وهذا المعنى غير متصور في حق المجتهد في مرحلة الاستنباط والتعويل على استصحاب الحكم الكلى ، لان شكه وتردده ليس في الحقيقة فى بقاء ما جعل ، بل انما هو فى سعة ما هو المجعول وضيقه بوجوده الاعتباري الانشائي ، لانه يشك فى ان الحكم الكلي المفروض جعله هل جعل معلقاً على تحقق ما ينحفظ في حالتى زوال ما يحتمل دخل وجوده فيه او حدوث ما يحتمل دخل عدمه فيه ، حتى يكون نتيجته سعة ذلك الوجود الاعتباري ، او جعل معلقاً على ما يزول فى الحالة الثانية في الفرضين حتى يكون نتيجته ضيق دائرة الوجود الاعتبارى للحكم بضيق موضوعه لانه يشك فى بقاء الحكم المجعول واستمراره بعد فعليته ليتعبد به بمعونة الاستصحاب

نعم لو فرض التعبد بالسعة لزمه بقاء الفعلية واستمرارها بعد احراز تحقق الموضوع بجميع قيوده كما انه لو فرض التعبد بالضيق لزمه انتفاء الحكم فى احدى الحالتين من دون فرق في ذلك بين موارد الاستصحاب التنجيزي والتعليق .

والحاصل : أن التعبد فى الشبهات الحكمية واستصحاب الاحكام الكلية ليس بعنوان البقاء ابتداء في شيء من الطائفتين بناء على ما عرفته فيما سبق من ان المصحح لجريان الاستصحاب فيها إنما هو نظر المجتهد الى الحكم الكلي بكليته ومنشأيته لا

بفعليته وجزئيته ، وانما هو تعبد بسعة الحكم وموضوعه وبعد احراز هذه الكبرى بالتعبد ربما يحرز الحدوث الفعلي للحكم بضميمة الاحراز الصغروي المتعلق بموضعه جامعا لقيوده وربما يحرز البقاء الفعلي له بانضمام الاحراز الصغروي لذلك الموضوع بجميع ما له المدخل فيه وهذا الاشكال هو الذى تحصل مما اسلفناه ، واوضحناه فى الامر الثاني ولواحقه ، وهو كما ترى مخصوص بما اذا لم تفرض الشبهة في موارد احتمال النسخ لوضوح عدم جريانه فيها لان ما يتعبد في مثلها لايكون الا البقاء والاستمرار الاعتبارى لما احرز تحققه بالاعتبار فى الزمان السابق ، وهو الحكم الكلى بوصف كليته ومعلقيته ، وان معنى استصحاب ذلك الحكم بذلك الوصف عند احتمال عروض النسخ هو التعبد بعنوان بقائه ابتداء ، فلا محل فيها للاشكال المذكور . نعم ، له محل فى الطائفتين الاخريين من الشبهات الحكمية المفروضة في غير موارد احتمال النسخ اعني موارد الاستصحابات التنجيزية والتعليقية لفرض القطع فيها ببقاء الحكم الكلي بكليته وقانونيته وكون الشك فيها من جهة احتمال اعتبار بعض الخصوصيات في ناحية الموضوع ، ولا ترى دافعاً لهذه الاشكال إلا دعوى ان المتعبد به فيها وان كان هو سعة الحكم وموضوعه الذي قد عرفت كونه منتجاً لبقاء الحكم الا انه لا مانع من التعبير عن هذا المعنى من السعة ببقاء الحكم واستمراره وهذه الدعوى ـ كما ترى ـ مبنية على المسامحة فى التعبير ، ومن الواضح عدم تغير الواقع باختلاف التعبير وما هو الواقع في مفروض الكلام ليس الا التعبد بسعة الحكم الكلي المجعول لا التعبد ببقائه بكليته .

نعم ، هو منتج لاتصاف ذلك الحكم الكلي احياناً بعنوان بقاء فعليته فى مواطن تحققه بتحقق موضوعه ، وقد عرفت انه لانظر للمجتهد اليها اصلا في موارد استصحاب الحكم الكلي .

هذا وقد اتضح لك من مطاوى ما ذكرناه في طي هذه الامور انه لا ينبغي المناقشة في استصحاب بقاء الاحكام الكلية الشرعية في موارد احتمال النسخ، لاندفاع جميع الاشكالات المتقدمة في استصحاب الحكم الكلى حتى الاشكال الاخير بالنسبة إلى هـــذه الموارد، وأما بالنسبة إلى غيرها من الشبهات الحكمية لموارد الاستصحاب التنجيزي أو التعليقي فجميع تلك الاشكالات قابلة الدفع عدى الاخير منها، فان أمكن التخلص عنه بوجه تعين القول باعتبار استصحاب الحكم الكلي في كلتا الطائفتين بمناط واحد ولزم التعبد فيهما بسعة الحكم الكلي المتحقق بالاعتبار، وإن فرض العجز عن دفعـه ولم يمكننا التخلص عنه كما هو الواقع لم يصح الالتزام باعتباره في شيء منهما، لوحـــدة المناط فيهما فعلى التقديرين لا وجه للتفكيك بين الطائفتين، والتفصيل بينهما بالالتزام باعتبار الاستصحاب في الاولى، وهي موارد الاستصحاب التنجيزي دون الثانية، وهي موارد الاستصحاب التعليقي،

قال شيخنا الاستاد العلامة (أدام الله ظلاله) : بقي هنا أمران ينبغي الاشارة اليهما (أحدهما) : أن شيخنا الاستاد العلامة (قده) قد أورد في مقام النقض على القائلين باعتبار الاستصحاب التعليقي عـــدة أمثلة يستبعد جداً التزامهم باعتبار الاستصحاب فيها إلا أنها باجمعها من الشبهات المصداقية وقد أوضحنا في صدر المسألة أن الاستصحاب التعليقي فيها لا يجدي إلا بلسان الاثبات،

وكيف كان فما أورده (قده) من النقض بتلك الامثلة إنما يرد على ما هو ظاهر كلماتهم من أن المرجع في الاستصحابات التعليقية والتعبد ببقاء الامر المعلق أما إلى استصحاب تحيثات الملزومات بمفاد (كان) الناقصة، بمعنى كونها متحيثة بحيثية أنها لو تحققت تحققت لوازمها، أو إلى استصحاب التلازمات الثابتة بينهما بمفاد (كان) التامة لا إلى استصحاب نفس اللوازم من جهة عدم أحراز الحالة

السابقة الوجودية بالنسبة اليها . فانه على الفرضين يتوجه النقض و يتم الايراد .

وأما بناء على ما هو الحق المحقق سابقاً من أن الاستصحاب التعليقي إنما يعتبر عندهم في الشبهات الحكمية فقط وإن المستصحب فيها نفس تلك اللوازم الكلية المتحققة بوجوداتها الاعتبارية التي يصح التعبد ببقائها عند الشك فى بقائها فلا يبقى محل لشيء من هـــذه النقوض . نعم ، قد عرفت أن عمدة الاشكال في استصحابات الاحـكام الكلية فى غير موارد احتمال النسخ مطلقاً سواء كانت من الاستصحاب للحكم التنجيزي ، أو من الاستصحاب للحكم التعليقي عدم كون الشك فيها متعلقاً بالبقاء ابتداء بل كان متعلقاً بسعة الحكم الكلي وضيقه ، وعرفت انه اجنبي عن مورد التعبد بالاستصحاب .

(ثانيهما) : انه (قده) قـد أشكل في جعل مسألة العنب والزبيب مورداً للاستصحاب التعليقي بعد فرض اعتباره وتسليم جريانه فى نفسه ومحصل الاشكال أن التمسك بهذا الاستصحاب فى هذه المسألة إنما يصح ان كان المستفاد من الادلة المثبتة للحرمة والنجاسة للعنب على تقـدير الغليان أن الموضوع لهما هو العنب بعنوانه الخاص فانه حينئذ يتصور الشك في بقاء الحكمين بوصف التعليق إلى ما بعد عروض وصف الزبيبية فيبنى على بقائهما بمعونة التعبد الاستصحابي . وأما على ماهو الحق من كون المستفاد منها أن الموضوع لهما هو عصير العنب أي المـاء الموجود فيه والمعتصر المأخوذ عنه فى حال عنبيته ، فان فرض الشك فى ثبوت الحكمين بوصف التعليق للعصير الزبيبي الذي هوَ فى الحقيقة ماء خارجي يستنقع فيه الزبيب ليأخـذ الحلاوة ، فلا محل للاخـذ بالاستصحاب التعليقي ، لوضوح تغاير الامرين واختلاف الموضوعين حقيقة وعرفا ، فالبناء على ثبوت الحكمين لعصير الزبيب يكون لا محالة من اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر ، لا من ابقاء ما كان على ما هو واضح .

هذا ولكن الانصاف امكان دفع هذه المناقشه بمنع ما أفاده (قده) من ظهور الدليل في موضوعية ماء العنب بوصف عصيريته ، ودعوى ظهوره في أن الموضوع للحرمة والنجاسة المعلقتين هو ماء العنب أي ذلك المايع الموجود فيه القابل للغلظة واليبس والانجماد ، وهو الذي يعرضه الغليان (تارة) : بنفسه ، أي بلا حاجة إلى اضافة الماء الخارجي عليه ، كما في حالة بقائه على ميعانه الاصلى ، و(اخرى) باضافة مقدار من الماء عليه ، كما فى ما بعد غلظته وانجماده ، فالحكمان ثابتان فى الحقيقة بوصف التعليق لتلك المادة الموجودة فى الحالتين ، والتعبير مع ذلك بالعصير إنما هو لجريان العادة على غليها بعد العصر حالة الميعان الاصلي لا لخصوصية لهذا الوصف ، وحيث أن المتيقن من سببية الغليان للحكمين تحققها في حالتها الاولى ، وهي حالة الميعان بمعنى الحالة التي يكون غليانها فيها بنفسها بلا اضافة الماء عليها من الخارج ، ويحتمل دخالة هذه الخصوصية فى الحكم وإن كان الموضوع متحداً فى القضيتين بنظر العرف ، وهي المادة الموجودة في الحالتين ، ويكون الميعان والانجماد من الحالات المتبادلة لها في نظر العرف ، يحتاج فى ابقاء هذه السببية وابقاء الحكمين بوصف التعليق إلى ما بعد عروض الغلظة والانجماد وتحقق وصف الزبيبية إلى التعبد الاستصحابي ونتيجته البناء على سببية غليان تلك المادة مطلقاً سواء كان بنفسها أو بضميمة الماء الخارجي عليها للحرمة والنجاسة هذا تمام الكلام في المقام الاول .

و (اما المقام الثانى) فنقول بعد فرض تصور عنوان البقاء في الشبهات الحكمية التى تعلق الشك فيها بسعة الحكم الكلي وضيقه تبعاً لسعة موضوعه وضيقه وفرض جريان الاستصحاب واعتباره فيها من دون فرق بين موارد الاستصحاب التنجيزي وموارد الاستصحاب التعليقى ، انه (تارة) : يفرض الشك في ثبوت الحكم التنجيزى الثابت للموضوع في حالته الاولى ، كالحلية والطهارة الثابتتين لعصير العنب حالة

عنبيته بعد تبدل تلك الحالة بحالة اخرى ـ كالزبيبية مثلا ـ لفرض عدم قيام دليل اجتهادي على ثبوت ذلك الحكم التنجيزي في الحالة الثانية ، كفرض عدم قيامه على ثبوت الحكم التعليقي المفروض ثبوته في الحالة الاولى كالحرمة والنجاسة في المثال المتقدم بالنسبة الى الحالة الثانية فيكون كلا الحكمين مشكوكين في هذه الحالة . و(اخرى) : بفرض احراز ثبوت ذلك الحكم التنجيزي في الحالة الثانية بدليل آخر غير ما اثبته في الحالة الاولى مع فرض السكوت وعدم التعرض في هذا الدليل لكونه مغيى بالغاية المعلق عليها الحكم التعليقي المفروض ثبوته سابقاً ، كالغليان في المثال فيشك في بقاء ذلك الحكم التنجيزي بعد تحقق تلك الغاية من جهة احتمال كونه مغيى واقعاً ، كما يشك في بقاء ذلك الحكم التعليقي بعدها في الحالة الثانية من جهة احتمال اختصاصه بالحالة الاولى .

اما (الفرض الاول) فالحق فيه ما ذهب اليه المحقق صاحب الكفاية (قده) من جريان الاستصحابين معا لعدم التنافي بينهما ولا حكومة لاحدهما وذلك لوضوح تبعية البقاء المتعبد به بالنسبة الى الحكمين في الحالة الثانية وهي الزبيبية مثلا لاصل تحققهما في الحالة الاولى وهي العنبية مثلا في كيفية ثبوت الحكمين من المعلقية والمنجزية من دون فرق في ذلك بين ان يكون التعبد بالبقاء بدليل اجتهادي ، او بالاستصحاب فكما انه لو فرض قيام دليل اجتهادي على بقاء الحكمين بالخصوصية الملحوظة في كل منهما ، وهي التعليق على الغليان مثلا في احدهما كالحرمة مثلا ، وكونه مغيى بغاية الغليان في الآخر ، كالحلية مثلا ، الى ما بعد عروض الحالة الثانية وهي الزبيبية مثلا ، لم يكن بينهما منافات اصلا وكان حال البقاء في ذلك حال اصل التحقق ، فكذلك لو احرز بقاء الحكمين بالتعبد الاستصحابي فيجتمعان في الحالة الثانية بوصف التعليق في احدهما وكونه بوصف مغيى بالغاية في الآخر كما كانا مجتمعين

كذلك في الحالة الاولى ، فبمجرد احراز الغاية في الحالة الثانية يحكم بانتفاء الحكمين المنجزين ، وهما الطهارة والحلية مثلا ، وفعلية الحكمين المعلقين ، وهما الحرمة والنجاسة مثلا ، كما كان يحكم بذلك في الحالة الاولى .

و (اما الفرض الثاني) وهو فرض قيام دليل اجتهادي ـ كالاجماع مثلا ـ على ثبوت الحكم المنجز ، كطهارة العصير وحليته في الحالة الثانية ، وهي حالة الزبيبية كثبوته في الحالة الاولى ، وهي العنبية مثلا ، فالحق فيه ما افاده شيخنا العلامة الانصاري (قده) من التنافي بين الاستصحابين وحكومة استصحاب الاحكام المعلقة على استصحاب الاحكام المنجزة الثابتة في الحالة الثانية بالدليل الآخر .

اما التنافي بينهما فلوضوح ان اللازم من التعبد الاستصحابي ببقاء الحكم المعلق هو البناء على تقيد الحكم المنجز ، كالحلية مثلا بعدم تحقق ما علق عليه ذلك الحكم كالغليان مثلا وانتفائه بتحققه ، كما ان التعبد الاستصحابي ببقاء الحكم المنجز يلزمه البناء على عدم مجعولية الحكم التعليقي ، كالحرمة مثلا ، فالجمع بين التعبدين ـ كما ترى ـ يقتضي اجتماع الحكمين المتضادين ، وهما الحلية والحرمة مثلا للعصير الزبيبي بعد الغليان .

واما الحكومة فلوضوح ان الشك في بقاء الحكم التنجيزي ، كالحلية الى ما بعد الغاية المعلق عليها الحكم التعليقي ناشيء عن الشك في بقاء ذلك الحكم التعليقي وعدمه فيكون التعبد ببقاء ذلك الحكم الغاءاً تعبدياً للشك في بقاء الحكم التنجيزي واثباتاً لتقيده بعدم الغاية كالغليان مثلا والملازمة بين الامرين ، وان كانت عقلية ، الا ان وضوحها في نظر العرف بحيث لا يحسن التفكيك بينهما في مقام التعبد مقتضى لاعتبار لسان الاثبات من الاصل وهو استصحاب الحكم التعليقي هذا ولا يخفى انه بما حررناه من التفصيل في المسألة يرتفع الخلاف ويقع التصالح وعليه

يكون كل ما افاده شيخنا العلامة الانصاري والمحقق الخراساني (قدس سرهما) حقاً متيناً في محله .

الامر السابع وقع الخلاف والاشكال في اعتبار الاستصحاب وجريانه في بعض الاحكام الثابتة في الشرايع السابقة عند الشك في بقائه وزواله من جهة الشك في امضائه ونسخه في هذه الشريعة المقدسة وعمدة وجوه الاشكال في المسألة وجهان :

(الاول) : دعوى اختلاف الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوكة في مورده وذلك نظراً الى ان الموضوع في القضية المتيقنة في الشريعة السابقة بالنظر الى ذلك الحكم المشكوك في نسخه وامضائه انما الموجودون في زمن تلك الشريعة مع كونهم واجدين لكل ما يعتبر في موضوع ذلك الحكم المفروض واما الموضوع في القضية المشكوكة في هذه الشريعة بالنظر الى ذلك الحكم هو المعدومون في ذلك الزمان ، اوالموجودون الفاقدون لبعض ما له الدخل في الموضوع من اللذين وجدوا في زمن هذه الشريعة او صاروا فيها واجدين لما كانوا فاقدين له من الشرائط والقيود المعتبرة في الموضوع (وبعبارة اخرى) ان الموضوع في القضية المتيقنة من فرض ثبوت الحكم المشكوك في نسخه وفعليته بتحقق جميع ما اخذ في موضوعه في حقه في زمن الشريعة السابقة والموضوع في القضية المشكوكة من يفرض عدم ثبوته في حقه سابقاً اما ، لعدم وجوده واما لكونه فاقداً لبعض ما يعتبر في الموضوع فلا يتم موضوع الاستصحاب الوجودي حينئذ مطلقاً ، ولا محل للتعبد به لا من المقلد نفسه ، سواء كان من المعدومين في زمن الشريعة السابقة ، او من الموجودين فيها الفاقدين لبعض ما يعتبر في الموضوع لعدم اهليته للاخذ به والجري العملي على طبقه ، ولا من المجتهد بالنظر الى حال المقلد سواء كان من الطائفة الاولى او الثانية ، او ممن فرض ثبوت الحكم المشكوك في نسخه في حقه في الشريعة السابقة مع فرض عدم وجوده فعلا ، فانه لا يصح

تعبد المجتهد ببقاء ذلك الحكم في هذه الشريعة بالنظر الى فعلياته عند مقلديه مطلقاً اما بالنسبة الى الطائفة الاولى والثانية ، فلعدم اليقين بفعلية الحكم في حقهم بل المعلوم عدمها ، واما بالنسبة الى الطائفة الثالثة ممن كان للمجتهد ان ينظر الى فعلية الحكم وبقائه في حقه على تقدير بقائه فلعدم وجود اثر عملي فعلي لتعبد المجتهد وتعويله على الاستصحاب بالنظر اليها فلا يبقى في البين محل إلا لأخذ المجتهد وتعويله على الاستصحاب العدمي وبنائه على عدم فعلية ذلك الحكم المشكوك في نسخه بالنسبة الى الطائفتين الاوليين على اشكال ، في صحة تعويله على الاستصحاب في مثل هذه الشبهة الحكمية وقد تقدم توضيحه في الامر الرابع ، هذا ملخص الوجه الاول من وجهي الاشكال في المسألة ، وواضح انه لا يختص بمحل الكلام وهو استصحاب الاحكام الثابتة في الشريعة السابقة التي شك في نسخها في هذه الشريعة ، بل هو جار حذواً بحذو بالنسبة الى الاحكام الثابتة في هذه الشريعة في الزمن السابق واحتمل رفعها في الزمن اللاحق من ناحية هذه الشريعة .

وقد يجاب عن هذه الاشكال بأنه لا ينحصر فرض تحقق الحكم الثابت في الشريعة السابقة في حق من لا يتم شرائط الاستصحاب عنده ولا عند المجتهد بالنظر الى حاله من الطوائف الثلاث المتقدمة ، بل قد يفرض تحققه في حق من هو مدرك للشريعتين جامعاً لجميع ماله المدخل في موضوع ذلك الحكم الثابت في حقه في الشريعة السابقة المشكوك في نسخه في هذه الشريعة ، وحينئذ فكما تتم أركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق واتحاد الموضوع في القضيتين عند ذلك المكلف نفسه ، غاية الأمر أنه ليس من شأنه التمسك به ابتداء أن لم يكن مجتهداً ، كذلك تتم أركانه عند المجتهد بالنظر الى فعلية ذلك الحكم عند ذلك الشخص فيكون متيقنا لأصل تحققه في حقه وشاكا في بقائه كذلك ، فيعول على الاستصحاب

ويتعبد ببقاء ذلك الحكم وعدم نسخه نظراً الى ترتيب ما يفرض له من الاثر العملي المصحح لتعبده بالبقاء وهو جواز الافتاء باستمرار ذلك الحكم وعدم نسخه ، غاية الامر انه يعمم الحكم في مقام الافتاء ويفتى بتحققه وفعليته في حق كل من هو موجود فى زمن هذه الشريعة جامعا لجميع ما يعتبر فى موضوع ذلك الحكم وإن كان من الطائفتين الاوليين ، وذلك لما ثبت بالضرورة في هذه الشريعة من اشتراك احكامها هذا .

ولا يخفى أن هذا الجواب لو تم لعم بالنسبة إلى مطلق الحكم المتحقق سابقاً المحتمل نسخه في الزمن اللاحق ، وكان مجديا فى صحة استصحابه مطلقاً ، سواء كان تحققه فى الشريعة السابقة أو في هذه الشريعة ، إلا انه مما لا يمكن تتميمه بوجه ، وذلك لوضوح ان ضرورة الاشتراك في احكام هذه الشريعة واقعية كانت أو ظاهرية ، إنما تقتضي اشتراكها بين أهل هذه الشريعة في الجملة أي بالنسبة الى خصوص الواجدين للموضوع بقيوده لا مطلقاً ، فكما ان معنى اشتراك مثل وجوب الحج والصوم ونحوهما بين الناس ، إنما هو اشتراكه بالنسبة الى من كان منهم واجداً لكل ما له الدخل في موضوع ذلك الحكم من البلوغ والعقل والاستطاعة أو الحضور في الوطن مثلا ونحو ذلك ، فكذلك اشتراك اعتبار الاستصحاب وحجيته بين الناس والتعبد ببقاء ما شك في بقائه الذي هو حكم عذرى مجعول لمرحلة تحير المكلف ، يكون بمعنى اشتراكه بالنسبة الى من تمت عنده أركان الاستصحاب بأن كان متيقناً بأصل تحقق شيء وشاكا في بقائه ، وهذا المعنى كما ترى مخصوص في محل الكلام بمن أدرك الشريعتين جامعاً للشرائط المعتبرة في الحكم المشكوك في نسخه ، لا بالنسبة لي غيره من الطائفتين أي بالنسبة الى من لم يوجد أو لم يكن واجداً للشرائط في زمن الشريعة السابقة وإنما وجد أو صار واجداً للشرائط فى زمن هذه الشريعة ،

فانه لا يقين له بأصل التحقق بل له اليقين بالعدم فيكون التعبد بثبوت ذلك الحكم في حقه من التعبد بأصل التحقق والحدوث لا بمعنى التعبد بالبقاء كما لا يخفى، وبالجملة إنما يصح في محل الكلام تعبد المجتهد ببقاء ذلك الحكم الكلي بالنظر الى فعلية الحكم في حق المدرك للشريعتين فقط، فيفتي ببقائه في حقه، وهذا البقاء المتعبد به وإن كان بحسب الواقع ملازما عقلا لحدوث ذلك الحكم الكلي وتحققه في حق غيره من أهل الشريعة اللاحقة إلا انه لا يجدي في ترتيب هذا اللازم إلا على القول بالاصل المثبت، ولا اعتبار به،

هذا وقد اجاب شيخنا العلامة الانصاري (قده) عن الاشكال المذكور بقوله: (ان المستصحب هو الحكم الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لا شخاصهم فيه، لانه لو فرض وجود اللاحقين في زمن السابقين لشملهم الحكم بقينا ... الخ) وكان ظاهر الجواب موهم لخلاف مقصوده، فيتوهم ان مراده (قده) ان المستصحب وما يتعبد ببقائه إنما هو الحكم الكلي المجعول على مفاهيم العناوين الكلية المنطبقة على الموضوعات مع ملاحظة تلك المفاهيم بانفسها لا بوجه الفناء في مصاديقها بمعنى ملاحظتها مرآتا لتلك المصاديق من حيث انطباقها عليها،

فيورد على هذا الجواب بانه أمر غير معقول، لعدم تعقل تعلق مثل البعث والزجر والطلب والرخصة بنفس مفهوم الانسان البالغ العاقل مثلا وإنما يعقل تعلقه بمصاديق ذلك العنوان الكلي، فانه القابل للانبعاث والانزجار ونحو ذلك، كما لا يعقل جعل مثل الطهارة والنجاسة والزوجية والملكية ونحوها، لمفهوم الماء والثوب والرجل والمرئة والدرهم والدينار مثلا، وإنما يعقل جعلها بالنسبة إلى مصاديق هذه العناوين بالنظر الى انطباقها عليها، وهذا الايراد - كما ترى - مبني على توهم ما هو خلاف الواقع، فان علوّ شأنه (قده) يأبى عن إرادته لهذا المعنى، ويمنع عن

اسناده اليه .

مضافا الى ان عبارته كادت أن تكون صريحة في عدم ارادته (قده) له وانه إنما اراد معنى آخر لا محذور فيه وهو ان الاحكام الكلية المجعولة فى الشريعة إنما تجعل بنحو القضية الحقيقية للمصاديق وتحققات العناوين المأخوذة فى موضوعات تلك الاحكام ، ولازم هـذا النحو من الجعل فرض وجودات المصاديق وتحققاتها من حيث كونها تحققاتا لعناوينها المأخوذة في الموضوع ، من دون نظر الى التحققات الفعلية والخصوصيات الفردية المتحققة حال الجعل مثلا أو فيما يأتى بل يعم النظر لكل من هو متحقق في موطنه من مصاديق تلك العناوين ، سواء كان بالفعل . أو فيما يأتى ، لانها مجعولة بنحو القضية الخارجية الذي لازمه النظر الى كل شخص بخصوصيته الفردية ، ولذا لا فرق بين الموجودين في زمن الجعل والموجودين فى الازمنة الآتية في تحقق الحكم في حقهم فى مواطن وجوداتهم جامعين لشرائط الموضوع ، ولذا لو كانوا موجودين في زمن الشريعة السابقة واجدين لجميع الشرائط ، لكان ذلك الحكم الشامل عليهم فعليا فى حقهم ايضا فى ذلك الزمان كفعليته فى حق سائر الموجودين الجامعين للشرائط في ذلك الزمان ،

وعلى هذا الجواب جري المحقق الخراسانى وشيخنا الاستاد العلامة النائيني ـ قدس سرهما ـ وعولا عليه في دفع الاشكال المتقدم فى استصحاب ما شك في بقائه من الحكم الكلى ، سواء كان ثابتا فى الشريعة السابقة ، او فى هذه الشريعة ، واحتمل نسخه بها ، وقد عرفت بما اوضحنا سابقا ان مجرد هذا التقريب لا يجدى فى دفع الاشكال في استصحاب الحكم الكلي إن كان المناط فى صحته تعلق نظر المجتهد الى مواطن فعليات ذلك الحكم بفعليات موضوعه ، وإنما يجدى على المبنى الصحيح من كون المناط فى صحته واعتباره تمامية أركانه مع قطع النظر عن فعلياته في مواطن

فعليات موضوعه نظراً الى ما له من الوجود الاعتباري والدوام والاستمرار كذلك بعد جعلها وانشائها ما لم يعرضه النسخ ، ولو قبل تحقق شيء من مصاديق موضوعه فيتصور حينئذ تيقن المجتهد باصل تحققه اعتباراً بنحو القضية الحقيقية وشكه في بقائه كذلك فتشمله أدلة اعتبار الاستصحاب بعد وضوح ان تحقق كل شيء وبقائه بالمعنى المناسب له ، وحينئذ فيتعبد المجتهد ببقائه في زمن الشك وهو زمن الشريعة اللاحقة ويفتي ببقاء ذلك الحكم بنحو القضية الحقيقية ، أي بنحو الاشتراك بين الكل ، كما كان ثابتاً بهذا النحو وهذا التقريب هو مراد شيخنا العلامة الانصاري والمحقق صاحب الكفاية (قدس سرهما) وهو الحق الذي تقدم تحقيقه في الامر السابق .

واتضح بما اوضحناه انه مما لا محيص عنه في تصحيح الاستصحاب في الاحكام الكلية هذا .

(الثاني) : انه قد ثبت ناسخية هذه الشريعة للشريعة السابقة فلا وجه لابقاء شيء من احكامها ، فيها وهذا الاشكال إنما يتوجه بالنسبة الى الاصل الجاري في الاحكام الثابتة في الشريعة السابقة ، وأما الجاري في الحكم الثابت في هذه الشريعة بعد احتمال نسخها فيها ، فلا محل لهذا الاشكال كما لا يخفى ، وكيف كان فقد اجاب عنه شيخنا العلامة الانصاري (قده) بانه ان كان المراد من ناسخية هذه الشريعة نسخها لكل حكم شرعي ثابت في الشرايع السابقة فممنوع قطعاً ، وإن كان المراد منها نسخاً لبعض الاحكام ، فلا مانع منه ، وغايته ثبوت العلم الاجمالي بمنسوخية بعض الاحكام ، ولكنه لا يؤثر في المنع عن جريان الاستصحاب في ما شك في نسخه بخصوصه ، لانه إنما يؤثر في تعارض الاستصحابات الوجودية في أحاد تلك الاحكام وتساقطها ما لم ينحل بالعلم التفصيلي بتحقق النسخ في المقدار المتيقن من المعلوم بالاجمال والمفروض في المقام انحلاله بذلك ، لأجل الظفر بثبوت النسخ في مقدار من الاحكام

السابقة والعلم به تفصيلا بالادلة الاجتهادية كالعلم بثبوت التقرير والامضاء فى عدة اخرى منها ، والمفروض ان ما علم بنسخه اجمالا لم يعلم كونه ازيد مما علم بنسخه تفصيلا وحينئذ يكون الشك فيما يحتمل نسخه وبقائه بالخصوص بدوياً ومورداً لجريان الاستصحاب فيه من دون المعارض ، بل لو فرضنا وسلمنا ان ما علمنا بنسخه اجمالا من احكام الشرايع السابقة اكثر بمراتب عن ما علمنا بنسخه تفصيلا وانه في غاية القلة لم يكن هذا العلم الاجمالي مع ذلك موجباً لتعارض تلك الاستصحابات الوجودية فى موارد الشك فى النسخ ، وذلك لان العلم الاجمالي إنما يوجب تعارض الاصول في اطرافه فيما إذا كان كل من تلك الاطراف مورداً ومحلا فى نفسه لجريان الاستصحاب ، بان يفرض الشك فيه فى بقاء شيء بعد احراز أصل تحققه ، وهذه الضابطة منتفية فى المقام ، لان من اطراف العلم الاجمالي المفروض في المقام جميع الموارد التي علم فيها بالحكم الثابت فى هذه الشريعة مع الجهل بانه هل ثبت بنحو النسخ والتأسيس ، أو ثبت بنحو التقرير والامضاء للحكم الثابت في الشريعة السابقة ، ومن الواضح انه على التقديرين يجب العمل بذلك الحكم الثابت من دون حاجة إلى الاستصحاب والتعبد ببقائه على ما كان ، فلا محل لجريان الاستصحاب فى هذه الطائفة من اطراف العلم الاجمالي ، وينحصر محله بالطائفة الاخرى من اطراف العلم ، وهي كل مورد شك فيه فى نسخ ما ثبت فى الشريعة السابقة وامضائه ، فيجرى الاستصحاب فيه من دون المعارض ،

هذا ولا يذهب عليك ان هذا الجواب عن الاشكال المذكور جيد في الغاية بعد فرض تمامية تقريبه المتقدم ، ولكن الحق ان تقريب الاشكال بما ذكر ناقص جداً ، وذلك لان تعارض الاستصحابات الوجودية في اطراف العلم الاجمالي بنسخ بعض ما ثبت من الاحكام فى الشرايع السابقة الزامياً كان او ترخيصياً مبني على مسلك

من يرى ان تعارض الاصول في اطراف العلم الاجمالي ناشيء عن العلم بان بعضها على خلاف الواقع ، من دون فرق في ذلك بين ان يكون العمل بتلك الاصول باجمعها مستلزماً للمخالفة القطعية العملية لتكليف منجز ام لا ، كما هو مختار شيخنا الاستاد العلامة النائيني وغيره (قدهم) .

وأما على ما اوضحناه في محله و حققناه من ان الموجب لتعارض الاصول في اطراف العلم الاجمالي هو استتباع جريانها ، للقطع بالمخالفة العملية لتكليف منجز أو التنافي العملي بين الاصلين بحيث لا يمكن الجمع بينهما في الجرى العملي وإن مجرد العلم بمخالفة بعضها للواقع لا يكفي في وقوع التعارض بينها ، فلا وجه لدعوى تعارض استصحابات البقاء في مقامنا على التقريب المذكور ، لان المفروض فيه ليس إلا مجرد العلم الاجمالي بنسخ بعض ما يستصحب بقائه من احكام الشريعة السابقة ، وهو لا يلازم المخالفة القطعية العملية لتكليف منجز ثابت في هذه الشريعة على ما هو واضح ، فلا يبقى في البين وجه مصحح لدعوى تعارض تلك الاستصحابات إلا دعوى العلم الاجمالي بثبوت تكاليف منجزة في هذه الشريعة في موارد الاحكام الترخيصية الثابتة في الشرايع السابقة ، أو العلم الاجمالي بثبوت تكاليف في هذه الشريعة مضادة لتلك التكاليف الثابتة في الشريعة السابقة المستصحبة فعلا ، فانه لا سبيل إلى انكار هذا العلم الاجمالي ومنجزيته إلا ان العلم الاجمالي بالنسخ وعدمه بالنسبة إلى تنجيز هذا العلم ، كالحجر في جنب الانسان ،

وعلى أي حال كان ينبغي تبديل التقريب المتقدم للاشكال إلى هذا التقريب ليكون وارداً على المسلكين ، وعليه يكون الجواب عن الاشكال هو الجواب الاخير الذي اجاب به شيخنا العلامة الانصاري (قده) عن التقريب السابق ، كما لا يخفى عند التأمل .

ثم قد ذكر في المقام وجوه اخر للاشكال في جريان استصحاب الاحكام الشرايع السابقة ولكنها ضعيفة جداً ، ولا مهم في التعرض لها .

هذا ولا يخفى انهم قد ذكروا لبيان الثمرة لجريان الاستصحاب في تلك الاحكام فروضاً قد تعرض لها شيخنا العلامة الانصاري (قده) وناقش فيها بما هو في محله جداً . إلا ان ما يهون الامر انه لا يتفق لنا ظاهراً مورد يحتاج فيه إلى التمسك بهذا الاستصحاب ، أي لا نجد مورد نشك فيه في استمرار الحكم الثابت في الشريعة السابقة إلى زمن هذه الشريعة ، ولم يكن هناك دليل اجتهادي يدل بالخصوص او بالعموم أو الاطلاق على نسخه او امضائه .

(الامر الثامن) لا يخفى عليك ان ما يرى كثيراً في كلمات بعض الاصحاب (قدهم) من معاملتهم مع الاصول العملية معاملة الادلة الاجتهادية التي يستدلون بها على المسائل الفرعية من جهة انهم يذكرونها في عدادها ، وربما يرجحون بالاصل العملي أحد المتعارضين على الآخر مع فرض انهما من الادلة الاجتهادية ، بل ربما يفرضون التعارض بين الاصل العملي والدليل لاجتهادى ، قابل للتوجيه في مثل الاستصحاب ، وحاصل ما يمكن ان يوجه به كلامهم ما وقع التصريح به في كلمات بعضهم ـ كشيخنا البهائي وغيره (قدهم) ـ من ان اعتباره بنحو الطريقية والامارية من جهة الظن الشخصي ، أو النوعي المبني على الغلبة ، وإن كان هذا التوجيه إنما يجدى بالنظر إلى جعل هذا الاصل دليلا بنفسه في المسألة وكافياً فيها . أو مقويا ومؤيداً للدليل الموجود فيها ،

وأما بالنظر إلى تعارضه مع الدليل الاجتهادي المحوج إلى الترجيح ، أو التخيير ، أو الحكم بتساقط المتعارضين فلا يجدي التوجيه المذكور في شيء من ذلك ، وذلك لما سيأتي في محله (انشاء الله تعالى) من ان القائل باعتبار الاستصحاب

من باب الطريقية والامارية معترف بانه طريق وأمارة لمن لم يقم عنده طريق وامارة مخالفة له في المؤدي ، وعليه فلا محل لجعله معارضا لغيره من الطرق والامارات ولجعله مرجحا لاحد المتعارضين ، بل الظاهر ان هذا هو الشأن في كل ما ثبت اعتباره مبنيا على الغلبة ، وأما من يرى ان اعتباره ليس إلا بنحو الاصل العملي فحاله عنده حال سائر الاصول العملية في عدم صلاحيته ، لان يجعل دليلا حاكيا عن الحكم الواقعي في المسألة او معارضا لما هو كذلك ، او مرجحا لاحد المتعارضين ، فان شيئا من الاصول العملية ليس في مرتبة الدليل الاجتهادي حتى يصح تقويته او ترجيحه به على معارضه بل هو محكوم لا محالة بالنسبة اليه ، من دون فرق في ذلك بين ان يوافقه في النتيجة العملية ، أو يخالفه على ما اوضحناه في محله المناسب له

وأما تعرض مثل هؤلاء (قدهم) للاصول العملية في مقام الاستدلال على المسئلة فاقرب ما يوجه به ذلك حمله على ارادة تشخيص الاصل العملي الجاري في المسألة عند اعواز الدليل الاجتهادي فيها ، أو مع قطع النظر عن وجوده ، أو مع فرض المناقشة فيما هو الموجود منه ، وإن المقصود منه هو التنبيه على أن المرجع بعد ذلك هو هذا الاصل العملي الموافق له في النتيجة العملية .

ثم لا يخفى عليك ان الاعلام المحققين المتأخرين من اصحابنا (قدهم) متفقون على جهتين في باب الطرق والامارات والاصول العملية (الاولى) : تقدم الطرق على الاصول العملية مطلقا سواء كانت محرزة او محضة ، وتقدم المحرز من الاصول كالاستصحاب مثلا على الاصل المحض كالبرائة مثلا ، (الثانية) : اعتبار مثبتات الطرق والامارات دون الاصول العملية مطلقا .

أما (الجهة الاولى) فسيأتي بيانها في المباحث الآتية (انشاء الله تعالى) وإنما المقصود بالفعل هو التكلم في الجهة الثانية وتوضيحها ، فنقول :

ربما يقال في تقريب الفرق بين الطائفتين من هذه الحجج التعبدية ان الوجه في اعتبار اثبات الطرق والامارات الحاكية عن الواقع هو ظهور ادلة اعتبارها في ارادة الاطلاق واعتبار كشفها ، وحكايتها عن الواقع نظراً إلى ترتيب جميع الآثار المترتبة على المؤدى ، من الشرعي ، والعقلي ، والعادي ، من دون فرق بين كونها مترتبة على المؤدى بلا واسطة ، أو بواسطة ملزومه ، أو لوازمه ، أو ملازماته العقلية أو العادية ، ولو بوسائط عديدة ،

وأما أدلة اعتبار الاصول العملية فلا ظهور لها في الاطلاق من هذه الجهة ، وإنما المقدار المتيقن من مفادها ارادة اعتبارها بلحاظ خصوص ما للمؤدى من الاثر الشرعي المترتب عليه بنفسه لا غيره مما ذكر ،

ولا يخفى أن هذا التقريب بظاهره واضح البطلان ما لم يرجع إلى ما سنوضحه في وجه الفرق بين الطائفتين ، وذلك لوضوح اختلاف ادلة الاعتبار في كلتا الطائفتين فانه ربما يكون دليل الاعتبار في كل منهما لبيا لا اطلاق له أصلا وربما يكون الدليل فيهما لفظياً مبهما لم يحرز في مورده ان المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة ، وربما يكون الدليل في كل منهما لفظياً ظاهراً في الاطلاق ويحرز كونه في مقام البيان من الجهة المذكورة فمع وجود هذا الاختلاف في كلتا الطائفتين كيف يدعى توافق جميع أدلة الاعتبار في الطائفة الأولى في كونها لفظية وفي ظهورها في ارادة الاطلاق من الجهة المذكورة ، وتطابق جميع أدلة الاعتبار في الطائفة الثانية في الاهمال وعدم ظهورها في ارادة الاطلاق من الجهة المذكورة ، وانه لا بدّ فيها من الأخذ بالقدر المتيقن ،

وربما يقال ايضاً في توضيح الفرق بين الطائفتين بان كلما اعتبر بنحو الطريقية والامارية ، فلا محالة يكون له في حد نفسه حكاية وكشف في الجملة عن الواقع ،

وواضح ان الحاكى عن الشيء والكاشف عنه بالمطابقة حاك وكاشف عن لوازمه وملازماته وملزوماته بالالتزام ، ومقتضي الدليل الدال على اعتبار مثل هذا الحاكي عن المعنيين والكاشف عنهما بكشف ناقص هو اعتباره في كلتا الحكايتين وتنزيله منزلة العلم في كلا الكشفين ، وهذا بخلاف ما يعتبر لا بهذا النحو بل يجعل اصلا في المسألة ويعتبر وظيفة للشاك فيها ، لانه أما ان لا يكون فى مورده ماله الكشف والحكاية عن الواقع ولو في الجملة حتى يتمم كشفه ويجبر نقصانه بتنزيله منزلة العلم فى احراز ما يكشف عنه من المعنيين ، بل الموجود فيه مجرد الشك والاحتمال ، كما فى موارد الأصول المحضة ـ كالبراءة ونحوها ـ وأما ان يكون هناك ماله الكشف الناقص والحاكي عن مؤداه وعن ما يلزمه ويلازمه بالحكاية الناقصة ولكن الشارع لم يتمم كشفه ولم يجبر نقص حكايته فى شيء من الكشفين والحكايتين بتنزيله منزلة العلم الوجداني ، بمعنى انه لم ينزله منزلته لا بلحاظ كشفه عن المعنى المطابقي ، وهو نفس المؤدي ، ولا بلحاظ مفاده الالتزامي من اللوازم والملازمات ، وإنما جعل وظيفة خاصة لمرحلة جهل المكلف وتحيره فى حكم الواقعة ،

هذا ولا يخفى ان ما هو الحق من هذا التقريب خصوص الشق الثاني منه أى ما تضمنه بالنسبة إلى موارد الاصول ،

وأما (الشق الاول) منه وهو ما تضمنه بالنسبة إلى ما يجعل طريقاً وامارة فهو واضح البطلان لوضوح تمحض كشف الكاشف عن الشيء فى كشفه وحكايته عن نفس مؤداه فقط ولا يعقل كشفه عن لوازمه وملازماته ،

نعم انكشاف اللازم أو الملازم والعلم بتحققه يتولد لا محالة من انضمام انكشاف نفس الشيء إلى انكشاف الملازمة ، وهذا ـ كما ترى ـ ليس من الحكاية عنهما فى شيء .

والحاصل : ان العلم بالملزوم ليس إلا كالعلم بالملازمة والعلم بتحقق أحد المتلازمين في عدم كونه كشفاً واحرازاً إلا لنفس متعلقه فكما ان العلم بالملازمة ليس علما بتحقق الملزوم أو اللازم وكذلك العلم بتحقق أحد المتلازمين ليس علما بتحقق الاخر فكذلك العلم بالملزوم وانكشافه ليس علما بتحقق اللازم وانكشافا له .

نعم ، تنكشف النتيجة ويتولد العلم بها وهي تحقق اللازم مثلا من انضمام العلمين العلم بالملزوم والعلم بالملازمة أو العلم بتحقق أحد المتلازمين والعلم بالتلازم ، وكيف كان فالتحقيق عدم تمامية الفرق بين الطائفتين بهذا التقريب ايضاً ، وإنما الفرق بينهما عقلي تابع لاختلاف ما هو المجعول فيهما في طريقة العقلاء او بجعل الشارع

توضيح ذلك : انه قد بينا في محله وأوضحنا انه لا يعقل جعل شيء طريقاً إلى الواقع وأمارة محرزة له بالتعبد إلا إذا كان لذلك الشيء في حد نفسه تعلق بالواقع وحكاية وكشف عنه ولو بوجه مجامع ، لاحتمال الخلاف وجداناً ، وانه ليس لجعل ذلك الكاشف طريقا محرزاً لما يكشف عنه معنى صحيح إلا تتميم كشفه وحكايته بالاعتبار بمعنى تنزيله منزلة العلم وجعله احرازاً تاما بالغاء احتمال الخلاف وفرض عدمه بالاعتبار ، فيصير ذلك الكاشف الوجداني بكشف الناقص كاشفاً تاماً بهذه العناية وعلما وانكشافا بهذا التعبد والتنزيل .

ولا خفاء في ان تتميم جهة الكشف ورفع نقص الحكاية عما هو كاشف في نفسه في الجملة بمعونة التباني والاعتبار الموجود بالفطرة ، أمر ثابت في طريقة العقلاء كما يشهد به الوجدان ، وما نرى منهم بالعيان من جريهم في مقام العمل على طبق ما يحصل لهم من الوثوق والاطمينان المجامع ، لاحتمال الخلاف ضعيفاً ، كجريهم عملا على طبق ما يقتضيه العلم الوجداني فلا فرق بينهما في نظرهم بلحاظ عدم ما يوجب التوقف والتزلزل في نظرهم في مرحلة العمل ، وهذا هو الشأن ، وعليه ديدنهم في

جميع الطرق التعبدية المعولة عليها عند العقلاء وليس منشأه إلا التزامهم وتبانيهم بمقتضى فطرتهم على الغاء الاحتمالات الضعيفة فى مواردها واعتبارهم الاحراز التام فيما له الكشف الناقص فيرون انفسهم عند تحققه ، كانهم محرزون للواقع احرازاً تاما لا يتطرق فيه أحتمال الخلاف .

هذا ومن الواضح أن ما جرى عليه الشارع من جعل شيء طريقاً وأمارة للواقع ، أما بوجه الامضاء لما ثبت طريقيته عند العقلاء ، أو بوجه التأسيس لو اتفق ذلك ليس إلا بذاك المعنى المتداول المعهود عند العقلاء ، وعليه فكل ما اعتبر شرعاً بنحو الطريقية والامارية يصير محرزاً لمؤداه احرازاً تاماً وكاشفاً عن واقعيته كذلك ، كالعلم الوجداني ، غاية الامر انه علم وأحراز وإنكشاف بنفسه ، وهذا علم واحراز تام بالتعبد والتنزيل .

ويتفرع على هذا التصرف الشرعى لا محالة وبحكم العقل انه يتولد من انضمام هذا العلم التعبدي بالمؤدى إلى العلم الوجدانى بالملازمة بينه وبين أمر آخر علم ثالث ، وهو العلم بالنتيجة ، وهي تحقق ما يلزمه أو يلازمه ، غاية الامر انه لامحيص عن كونه علما تعبديا مجامعاً لاحتمال الخلاف وجداناً ، وذلك بمقتضى تبعية النتيجة لأخس المقدمتين ، وحيث ان الغاء هذا العلم التعبدي المتولد الغاء فى الحقيقة لذلك العلم التعبدي المتولد منه فلا يحتمل عقلا التفكيك بينهما بفرض احراز المؤدي بالاعتبار وعدم أحراز تحقق لوازمه وملازماته ، بل يترتب عليه قهراً احراز جميع اللوازم والملازمات بالتعبد والاعتبار ، وحينئذ فلا محيص عن الجرى العملي بترتيب جميع مالها من الآثار الشرعية ، كالجرى العملى بالنسبة إلى الآثار الشرعية المترتبة على نفس المؤدي .

هذا وقد تحصل مما ذكر أن المجعول في باب الطرق والامارات إنما هو أمر

وضعي بوجه الامضاء أو التأسيس ، وهي تمامية الكشف بالاعتبار والتنزيل ، وموضوعه نفس ذلك الشيء الكاشف عن الواقع بكشف ناقص ، ولم يؤخذ فيه الشك والجهل بل لا معنى لأخذه فيه بعد وضوح كونه بالخصوص مورداً لانتفاع المكلف بالطريق التعبدي ، فانه لا يتصور الحاجة إلى الانتفاع به إلا في حق الفاقد للاحراز الوجداني الجاهل بحكم الواقعة ،

وهذا كله بالنسبة إلى موارد الطرق والامارات وكل ذلك بخلاف ما هو المجعول في باب الاصول العملية محرزة كانت أو محضة ، لما عرفت من أن المفروض في مواردها أما انتفاء الحاكي والكاشف عن الواقع رأساً كما في موارد الاصول المحضة فلا موضوع في البين أي لا حاكي ولا كاشف حتى يتعلق به الامر الوضعي بمعنى انه يتمم كشفه وحكايته ،

وأما انتفاء ذلك الامر الوضعي بالنسبة إلى الكاشف الناقص الموجود فيها بمعنى عدم ارادة تتميم كشفه وحكايته بالتعبد والتنزيل ، كما في موارد الاصول المحرزة وحينئذ فلا محيص عن كون المتعبد به والمجعول في موارد الاصول العملية أمراً وضعياً آخر ورآء المجعول والمتعبد به في باب الطرق والامارات ، وهو عبارة عن جعل وظيفة عملية خاصة بنحو القضية الحقيقية بالنظر إلى موارد الجهل بالحكم الواقعي والتحير في مقام الجرى العملي على مقتضى ما يحتمل كونه المجعول في الواقع كما لا محيص عن اعتبارها وتعيينها في طريقة العقلاء بالنسبة إلى موارد الاصول العقلائية نظراً إلى ترتيب الآثار العادية ويكون العمل بتلك الاصول المعتبرة عندهم والجرى على طبقها نظراً إلى تلك الوظيفة المتعينة ، هو الموضوع في نظر العقل لحكمه تارة بالمعذورية وقبح الملامة والمؤاخذة على فرض مخالفة الواقعة ، كما في موارد الاصول المرخصة ، وأخرى بتنجز الواقع وتمامية الحجة وحسن المؤاخذة على مخالفته

على تقدير المصادفة وعدم الجرى على طبقه ، كما فى موارد الاصول المنجزة ، والمعنى الصحيح لجعل الاعذار والتنجيز فى موارد الاصول العملية ، هو هذا المعنى الراجع إلى جعل الوظيفة ، وتعيينها لمرحلة الشك فى الواقع والتحير فى العمل حتى يتم بذلك موضوع حكم العقل بالمعذورية وعدم استحقاق العقوبة ، أو التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة ، فانه لا معنى لجعل الاعذار والتنجيز إلا جعل ما هو الموضوع لحكم العقل بالمعذورية ، أو التنجز وإلا فمن الواضح انهما من المدركات العقلية الغير القابلة للجعل ، وإنما تدور مدار تحققات موضوعاتها .

وكيف كان فبعد ما اتضح أن المجعول فى طريقة العقلاء بالنسبة إلى موارد الاصول نظراً إلى الآثار والاحكام العادية هي الوظيفة العملية المرخصة ، أو المنجزة بنحو القاعدة الكلية والقضية الحقيقية بالنظر إلى مرحلة جهل الشخص بالواقع وتحيره فى مقام العمل ، فلا بد أن يكون الموضوع المستقل لتلك الوظيفة كل شك وجهل يفرض تحققه ، فى كل قضية من القضايا المتلازمة فى العلم والجهل بما يلاحظ فيها من النسب ، وإنه لا بد ايضاً في موارد التعويل على الاصول من ملاحظة كل قضية بنفسها ، ومعرفة أنها ذات اثر عملي يتحير فى ترتيبه والجرى العملي على طبقه ، فيحتاج فيها إلى جعل الوظيفة أم لا ، ومعرفة انها بعد واجديتها للاثر العملى مشمولة لدليل اعتبارية وظيفة من الوظائف المقررة لمرحلة الجهل والتحير بنحو القضية الحقيقية ، وذلك لما عرفت من أن الجهل والشك فى كل قضية موضوع مستقل لاعتبار الوظيفة فيها بالنظر إلى الاثر العملى المفروض فى نفس تلك القضية ولا معنى لجعله فى بعض القضايا مشمولا لدليل اعتبار الوظيفة الخاصة فيها ، كالاستصحاب مثلا بالنظر إلى ما يفرض للقضية الاخرى من الأثر العملي ، ليكون جعل الوظيفة فى احدى القضيتين المتلازمتين كافياً عن جعلها فى الاخرى ، لكونه موجباً للخروج

عن التحير بالنظر إلى الآثار المفروضة لها ايضاً ، بل لا بد وأن تلاحظ كل منهما بنفسها ، فان تم موضوع دليل اعتبار الوظيفة فى حقها عول على الأصل الجاري فيها لترتيب مالهـــا من الأثر العملى المفروض فيها دون ما يفرض من الاثر فى القضية الاخرى ،

وبعد ما ثبت معهودية ذلك وكونه الشأن في مطلق موارد الأصول العقلائية المتداولة عندهم نظراً إلى الاحكام والآثار العادية ، فهو الشأن بعينه فى مطلق موارد الأصول التعبدية الشرعيـــة محرزة كانت أو محضة مرخصة كانت أو منجزة اعتبرت بوجه التأسيس ، أو الأمضاء ، لما فى طريقة العقلاء من دون فرق فيما ذكر بين فرضها في الشبهات الحكمية أو المصداقية ، كل ذلك ، لاتحاد المناط وتحققه في الجميع ، وهو جعل الشارع بنحو القضية الحقيقية وظيفة خاصة عملية لمرحلة جهل المكلف وتحيره فى كل قضية قضية حتى فى القضايا المتلازمة فى العـــلم والجهل المتعلقين بالنسب الملحوظة فيهـا كما فى باب المتلازمات ، وكما فى باب الملزومات ولوازمها نظراً إلى مالها من الآثار المحتملة المربوطة بالشارع ، ولا وجه لتعيينه الوظيفة بالنسبة إلى ما ليس بنفسه محلا للاثر المربوط بالشارع ، كما لا وجه لا كتفائه بجعل الوظيفة لبعض القضايا بالنظر إلى ماله من الأثر الشرعى عن جعل تلك الوظيفة ، أو وظيفة أخرى للقضية الأخرى المتلازمة لتلك القضية بعد فرض كونها بخصوصيتها محلا لبعض الآثار المربوطة بالشارع ، وهذا معنى عدم اعتبار لسان الأثبات من الأصول فاذا فرض التلازم بين حيوة شخص وبقاء إيمانه مثلا فشك فى بقاء حيوته يتصور هنا قضيتان مجهولتان : احديهما انه حى أم لا ؟ ؟ ثانيهما : انه على تقـدير حيوته مؤمن أم لا ؟ فمقتضى ما عرفت انه لابد حينئذ من ملاحظة كل قضية بنفسها وكونها مجهولة ذات اثر عملي مربوط بالشارع ، فان وجدنا كلا منهما كذلك انكشف

لنا شمول دليل اعتبار الوظيفة التعبدية - كالاستصحاب مثلا لهما - وجريان الأستصحاب الوجودي فى كل منهما على حده ، لانه لاوجه لاغناء التعبد ببقاء المحمول فى أحدى القضيتين - كالحيوة فى المثال المتقدم - عن التعبد ببقاء المحمول فى الأخرى - كالأيمان على تقدير الحيوة فى المثال - ، وإن كانتا متلازمين فى العلم والجهل كما عرفت :

وإن وجدنا احديهما فقط ذات اثر عملي مربوط بالشارع فهى المجرى للاستصحاب الوجودي دون الأخرى ، فانه لامعنى للتعبد ببقاء المحمول فيهالا بالنظر إلى نفسها لخلو الأثر ولا بالنظر إلى ترتيب الأثر المفروض فى الاولى ، لأن الموضوع لترتيبه والتعبد به هو الشك والجهل المفروض فى نفس تلك القضية كما عرفت .

وعلى هذا القياس لو فرض التلازم بين بقاء حيوة شخص وحدوث مالكيته لنصاب النقدين مثلا فهنا ايضاً قضيتان مجهولتان قد تعلق الشك فى احديهما ببقاء حيوة ذلك الشخص وعدم جواز التصرف فى أمواله لورثته ، وفى الأخرى بانه مالك للنصاب فعلا على تقدير حيوته . فتجب عليه الزكوة أم لا ، فلا بد من ملاحظة كل من القضيتين المشكوكتين فى حد نفسها ، فان كان كل منهما ذات اثر شرعي مصحح للتعبد فيها ، كما إذا فرض الكل من بقاء حيوة الشخص فى المثال ولما لكيته للنصاب اثر شرعى عملى مقتض للجرى على طبقه ، فلا محالة يكون كل منهما مشمولة لدليل اعتبار الوظيفة المتناسبة لها وهي الاستصحاب الوجودي فى احداهما ، وهي قضية بقاء الحيوة فى المثال والاستصحاب العدمي فى الأخرى ، وهي قضية عدم حدوث مالكيته للنصاب ، وذلك لتمامية شرائط كل منهما فى مورده المفروض ، وحينئذ فيبنى فى أحدى القضيتين بمقتضى التعبدالاستصحابي على عدم جواز التصرف

فى أموال من شك فى بقاء حيوته ، وفى الأخرى على عدم وجوب الزكوة عليه فعلا بمقتضي التعبد الأستصحابي الجاري فيها بنفسها .

ولا ينبغي أن يتوهم ان التعبد فى احداهما وشمول دليل الأعتبار لها مغن عن التعبدفى الأخرى وعن شمول دليل الأعتبار لها بان يكون التعبد ببقاء الحيوة مثلاتعبداً به بالنظر إلى طائفتين من الآثار . احداهما : ما يترتب على نفس بقاء الحيوة ، وهو عدم جواز التصرف فى أمواله . والأخرى : ما يترتب على وجود ما يلازمه من حدوث المالكية للنصاب ، وهو وجوب الزكاة عليه مثلا ، أو بالعكس ، بان يكون التعبد بعدم حدوث المالكية للنصاب تعبداً به بالنظر إلى ما يترتب عليه من الأثر ، كعدم وجوب الزكاة مثلا ، وبالنظر إلى ما يترتب على ملازمه ، وهو موت ذلك الشخص ، كانتقال أمواله إلى الورثة .

هذا إذا كان كل منهما ذات اثر شرعى عملي ، وأما ان فرض اختصاص الأثرباحدهما كانت هي المجرى للاستصحاب الوجودي أو العدمي دون الأخرى ، وقس على ما ذكرناه من الفرضين كل ما جرى مجراهما .

ومما ذكرناه يتضح لك انه لا محصل لما ربما يقال فى تقريب اعتبار لسان الأثبات من الأصول العملية بان التعبد بالأصل - كالاستصحاب مثلا - إنما يحتاج إلى فرض وجود الأثر الشرعى لبقاء المستصحب ، سواء كان اثراً لذلك البقاء بنفسه أو اثراً لما هو لازم له ، فانه ايضاً كاف فى صحة التعبد بذلك البقاء نظراً الى أن اثر اثر الشيء اثر لذلك الشيء ، فان هذه الدعوى فى محل الكلام مما لا يرجع إلى معنى صحيح ، وذلك لأن اثر اثر الشيء وإن كان اثراً له بالواسطة ، لكنه أمر مربوط بباب العلل والمعلولات التى هي المحل للتأثير والتأثرات ، ولا ربط له بباب الاحكام وموضوعاتها .

بداهة : انه لا ملزم لكون الحكم الثابت للشيء حكما ثابتاً لما يلزمه ، أو يلازمه أو هو ملزوم له على ما هو واضح جداً ، وهذا كما لا محصل ايضاً لما ربما يقال في تقريب اعتبار الأثبات من الاصل في خصوص ما إذا فرض انتفاء الأثر لنفس بقاء المستصحب ، ووجوده لملزومه ، أو لازمـــه ، أو ملازمه ، بان التعبد ببقاء المستصحب في مثل الفرض نظراً إلى ترتيب الأثر الشرعي المترتب على شيء من توابعـه مما لا محيص عنه بمقتضى دلالة الاقتضاء ، وصون كلام الحكيم عن اللغوية لان اعتبار الاستصحاب في مثل الفرض والتعبد بالبقاء فيه نظراً إلى نفس ذلك البقاء لغو ، لعدم الاثر الشرعي له على الفرض ، فلا بد من كون اعتبار الأستصحاب فيه بلحاظ الاثر الشرعي المترتب على شيء من توابعه ، فان هـذا التقريب إنما يتم لو كان المفروض قيام دليـــل خاص يدل على اعتبار الاستصحاب في مثل الفرض بالخصوص .

أما لو أريد اثبات اعتبار لسان الاثبات فيه بعموم أدلة اعتباره فلا يتم بوجه لانه لا محل لدلالة الاقتضاء حينئذ ولا يلزم اللغوية لو بني على عـــدم شمول تلك العمومات لمثل هذا المورد ، واختصاصها بسائر الموارد التي يفرض فيها وجود الاثر الشرعي العملي لنفس المجرى بلا واسطة .

إذا عرفت ذلك فاعـلم انه ينبغي أن يستثنى مما تقدم تقريبه وتحقيقه من قاعدة عدم اعتبار لسان الاثبات من الاصول العملية مطلقاً مورد ان فقط كما وقع استثناء مما في كلمات المحققين الاعلام من اصحابنا (قدهم) .

(الاول) : ما إذا كانت وساطة الواسطة لترتب الاثر الشرعي المفروض على مؤدى الاصل ، وهي لازمه ، أوملزومه ، أو ملازمه الموضوع لذلك الاثر المفروض أمراً خفياً في نظر العرف بحيث لا يرونها موضوعا لذلك الاثر بل يرون موضوعه

نفس المؤدي بلا واسطة ، وإن كانت بينة في نظر العقل ، أو بالنظر إلى لسان الدليل ، ولكن العبرة بخفائها عند العرف بالمعنى المذكور . أو كانت الواسطة في نظرهم واسطة في الثبوت لا العروض ، وذلك بملاحظة المناسبات المغروسة في أذهانهم ، فعلى التقديرين يعتبر لسان الاثبات من الاصل ، لان عدم ترتيب ذلك الأثر المفروض على مجرى الأصل ومؤداه وعدم الجرى العملي على طبقه يكون في نظر العرف نقضاً لليقين بتحققه في السابق بالشك في بقائه فعلا ، كعدم الجرى العملي على طبق ما لنفس بقاء المستصحب من الاثر الشرعي ، فاذا فرض أن تنجس الملاقى للنجس مترتب في نظر العقل أو بحسب دلالة الدليل على سراية شيء منه إلى ملاقيه وفرض ترتبه في نظر العرف على مجرد الملاقات الحاصلة مع وجود الرطوبة في أحد الطرفين ، أو فيهما معاً ، فبعد احراز الملاقات بالوجدان يصح استصحاب الرطوبة والتعبد ببقائها للجرى العملي على طبق ما هو مترتب عليها من تنجس الملاقى ، بلا فرق في ذلك بين أن يكون بقاء المستصحب ، وهي الرطوبة في المثال موضوعاً بنفسه للاثر الشرعي ، كما إذا فرض لها حرمة التصرف فيها من جهة الغصبية ، أو جواز المسح بها من جهة كونها من بلل الوضوء ونحو ذلك ، أو لم يكن لها أثر سواء ما يترتب عليها بتلك الواسطة الخفية .

(الثاني) ما إذا كان التلازم بين بقاء المستصحب و بين ما هو موضوع للاثر الشرعي بينا في نظر العرف وفي غاية الوضوح بحيث يقبح في نظرهم التفكيك بينهما في مقام التعبد بان يتعبد باحدهما دون الآخر ، لكون التلازم في شدته ووضوحه في نظر العرف بحيث يقتضي عد اثر كل منهما أثراً للاخر ، وإن التعبد باحدهما تعبد بالآخر نظراً إلى الاثر الموجود لأحدهما ، أو لكل منهما ، فلا فرق حينئذ بين أن يكون كل منهما ، اعني بقاء المستصحب ولازمه مثلا ذا أثر شرعي بنفسه ، كما في مثال استصحاب

شهر رمضان ، والتعبد ببقائه لترتيب ماله بنفسه من الاثر الشرعي ، وهو وجوب الصوم وإثبات ملازمه وهو كون الغد يوم العيد من الاثر ، كوجوب الفطرة واستحباب صلاة العيد ونحو ذلك ، أو يكون المؤدى ، وهو البقاء المتعبد به فاقداً لمطلق الاثر الشرعي ويختص الاثر بملازمه فقط ، كما هو الواقع في استصحاب عدم الجعل في الاحكام الكلية لاثبات ما يلازمه من عدم تحقق المجعول هذا وسيأتي توضيح السر في استثناء هذين الموردين في الخاتمة (إن شاء الله تعالى) .

وحاصلة : أن ظاهر اخبار الاستصحاب كونها مسوقة وناظرة إلى نظر العرف والاعتبار العرفي لا إلى الدقائق العقلية ، ولا إلى السنة الادلة ، فكل مورد صح التعبد فيه ببقاء شيء بالنظر إلى ترتيب أثر خاص عليه وكان مما يقتضيه بقاء ماشك في بقائه كان مشمولا لعموم أدلة اعتبار الاستصحاب ، سواء كان بنظر العقل ، أو بحسب لسان الدليل ايضاً كذلك أم لا ؟ وكل مورد لم يكن كذلك ، لعدم وجود الأثر رأساً ، أو لارتباطه في نظر العرف بامر آخر غير البقاء المشكوك فيه لم تشمله عموم تلك الادلة ، سواء كان في نظر العقل ، أو بحسب لسان الدليل ايضاً كذلك أم لا .

هذا وقد تلخص مما ذكرناه أن الفرق بين الطرق والامارات والاصول العملية مطلقاً في اعتبار لسان الاثبات في الاولى وعدم اعتباره في الثانية فرق عقلي لابد منه ، وإن الميز بين ما اعتبر طريقاً وامارة وبين ما اعتبر أصلا عملياً ، وهو ان التصرف الوضعي الصادر من الشارع أن كان هو تنزيل ما يكشف بنفسه عن الواقع في الجملة منزلة العلم ، وتتميم كشفه بالغاء احتمال الخلاف بالتعبد ، فالمجعول في مورده هي الطريقية والامارية ، والمتمم كشفه هو الطريق الشرعي والمحرز التعبدي ، ولابد بحكم العقل من اعتبار لسان اثباته على ما عرفته فيما تقدم ، وأما ان كان ذلك

التصرف الوضعي الصادر من الشرع مجرد جعل الوظيفة للمكلف نظراً إلى مرحلة تحيره في مقام العمل لجهله بالحكم الواقعي للواقعة حتى يخرج بها عن تحيره في تلك المرحلة ، لا تنزيل شيء منزلة العلم بالتعبد والاعتبار ، كان المجعول فيه لا محالة أصلا عملياً ، وقد عرفت انه لا اعتبار بلسان اثباته ، وهاتان الكبريان مما لا خفاء ولا اشكال فيه في نظر العقل ولو كان هناك اشكال لكان في تشخيص الصغريات ، وإن المجعول في مورد هل هو من صغريات الاولى أو الثانية ؟ كما يمكن ان يتفق ذلك في غير محل الكلام .

واما بالنظر الى محل الكلام ، فالتحقيق اعتبار الاستصحاب اصلا عملياً محرزاً لا اعتبار بلسان اثباته ، وذلك لما اوضحناه في المباحث السابقة من ان ادلة اعتبار الاستصحاب لا دلالة لها بنحو من انحاءها على ان التصرف الوضعي الصادر من الشارع في مورده هو تنزيل شيء ، كالظن الفعلي ، او الشأني بالبقاء المبني على الغلبة مثلا منزلة العلم بالغاء احتمال الخلاف تعبداً ، بل الظاهر منها تعلق نظر الشارع في موارده بنفس الشك في الوقايع بنحو القضية الحقيقية ، وان التصرف الوضعي الصادر منه فيها الغاء ذلك الشك وفرض عدمه بالنظر الى كونه منشأ لتحير المكلف في مقام العمل ، وان الوظيفة المجعولة فيها هي التعبد بالجرى على طبق البقاء المحتمل وفرضه ، كالمحرز بالوجدان نظراً الى ترتيب ماله بنفسه من الاثر العملي ،

فالحاصل انه لا ينبغي الاشكال في اعتبار الاستصحاب اصلا عملياً محرزاً ، كما لا ينبغي الاشكال حينئذ في عدم اعتبار لسان اثباته الا في مورد تنطبق عليه احدى الضابطتين المتقدمتين في استثناء الموردين وكان المقصود من عقد هذا التنبيه اثبات هذا المعنى المتحصل من تلك المباحث .

وينبغي التنبيه على امر وهو انه يختلف باختلاف الفروض والمسائل الشرعية

ما اخذه فى موضوعات احكامها ﴿ فتارة ﴾ يكون الموضوع للحكم امراً واحداً بوجوده المحمولي بمفاد ﴿ كان ﴾ التامة ، كوجود الانسان مثلا ، او بعدمه المحمولي بمفاد ﴿ ليس ﴾ التامة ، كعدم الولد ، او مقيداً بنعت ايجابي بمفاد ﴿ كان ﴾ الناقصة ككون الانسان عادلا مثلا او بنعت سلبي بمفاد ﴿ ليس ﴾ الناقصة ، ككونه غير فاسق ، و ﴿ اخرى ﴾ يكون الموضوع للحكم امران بنحو التركيب والانضمام والاجتماع في التحقق ، وهذا ايضاً يختلف كثيراً ، فان ما يتركب منه الموضوع قد يكون وجودين محموليين وقد يكون عدمين كذلك ، وقد يتركب الموضوع من وجود وعدم محموليين ، اومن وجودين نعتيين في منعوت واحد ، او يفرض كل منهما في موصوف غير موصوف الآخر ، او يتركب من عدمين نعتيين فى موصوف واحد ، اويفرض كل منهما في منعوت غير منعوت الآخر ، او يتركب من وجود نعتى وعدمه كذلك فى امر واحد او في امرين او يتركب من وجود محمولي ، أوعدمه كذلك مع وجود نعتى ، او عدم كذلك مع فرضهما في امر واحد او في امرين ، وهذه الفروض التى فرضناها في الموضوع المركب من امرين ربما تفرض فيه بنحو التركب المحض ، اى الاجتماع فى التحقق ، وربما تفرض فيه مع اعتبار التقييد بوصف وجودي ، او عدمي بينهما ، كوصف التأخر ، او التقدم ، او التقارن او نحو ذلك .

ثم ان مجرى الاستصحاب وما علم باصل تحققه وشك فى بقائه ، ان كان تمام ما هو الموضوع للحكم من الوجود والعدم المحمولين او النعتيين ، او المختلفين فلا اشكال فى صحة استصحابه لترتيب ما لبقائه من الأثر الشرعي فى جميع الفروض المتصورة له ، وان كان هو بعض الموضوع المركب بتركيب انضمامي مع فرض احراز البعض الآخر بالوجدان ، او بالتعبد بالطريق ، او بتعبد استصحابي آخر فلا

اشكال ايضاً في استصحاب هذا البعض وصحة التعبد ببقائه من حيث دخالته في الحكم المفروض الموضوع المركب في جميع الفروض المفروضة له ،

وأما ان كان مجرى الاستصحاب وما احرز أصل تحققه وتعلق الشك ببقائه اجنبياً عن الحكم المفروض ، لترتبه على امر اخر يكون من لوازمه أو ملازماته ، أو كان المجرى دخيلا في ذلك الحكم مع فرض عدم كفايته في ترتبه لكون الموضوع مركباً منه ، ومن جزء آخر هو من لوازمه ، أو ملازماته ، فاجراء الاصل في مثل هذا المجرى والتعبد ببقائه نظراً الى ترتيب ذلك الحكم المفروض في كل من الفرضين، من التعويل على الاصل المثبت ، وقد عرفت عدم اعتبار لسان الاثبات من الاصل .

وكيف كان فلا بد من ملاحظة نفس الموضوع أو بعضه ، فان كان مجرى للاستصحاب الوجودي ، أو العدمي لوجود الحالة السابقة ووجود الاثر المترتب على بقائها : صح استصحابه والتعبد ببقائه ، نظراً الى ترتيب ذلك الاثر ، وان لم يكن مجرى للاستصحاب مطلقاً لعدم الحالة السابقة تعين الرجوع فيه الى ما تقضيه سائر الاصول العملية . نعم تقدم استثناء الموردين بالضابطتين المتقدمتين ،

والحاصل : انه لا بد للفقيه من ملاحظة ما يستفاد من دليل كل حكم بخصوصه في مقام تشخيص ان موضوع الحكم بتمامه أو ببعضه هل يكون بنفسه مجرى للاستصحاب الوجودي أو العدمي أم لا ؟ ؟ وانه بالنظر الى القيود المأخوذة في الموضوع مثبت أم لا ؟ وانه بلسان اثباته هل يكون من موارد الاستثناء أم لا ، ؟ والذي يهمنا في ابحاثنا الاصولية هو اعطاء هذا المقدار من الضابطة وإلا فتعيين ظواهر الادلة في كل حكم من الاحكام بخصوصيته على عهدة الفقيه في المباحث الفقهية فلا يهمنا التكلم في ما تعرض له في المقام شيخنا العلامة الانصاري (قده) من المسائل وتشخيص ان الاستصحاب فيها مثبت أم لا فانه على عهدة محله ، ولعل

الخلاف الواقع فيها ونظائرها على كثرتها من المحققين الاعلام مع اعترافهم باعتبار الاستصحاب أصلا عملياً لا من باب الطريقية والامارية انما هو من جهة اختلاف أنظارهم (قدهم) فيما يستفاد من أدلة تلك الاحكام لا من جهة الخلاف والاشكال في اعتبار لسان الاثبات من الاصل وعدمه.

الامر التاسع مقتضى اطلاق أدلة اعتبار الاستصحاب ومناط حجيته المستظهر منها، عدم الفرق في اعتباره وجريانه بين ان يكون المستصحب مشكوك البقاء رأساً في الازمنة اللاحقة من دون احراز زواله في شيء منها كما في فرض اليقين بعدم تحقق شيء في الزمان السابق والشك في بقاء ذلك العدم في الازمنة اللاحقة جميعها، أو انقطاعه وتحوله إلى الوجود في بعضها، وبين أن يكون مما علم بزواله في بعض الازمنة اللاحقة وشك في بقائه وانتفائه في الزمان المتوسط بين زمان اليقين باصل التحقق وزمان العلم بالزوال فكما يعول على الاستصحاب في الفرض الاول كذلك يصح التعويل عليه في هذا الفرض فيتعبد ببقاء المستصحب بالنسبة إلى ذلك الزمان المتوسط، وإن كان ينقطع بالنسبة إلى الزمان الثالث، لانقطاع موضوعه من جهة العلم بانتقاض الحالة السابقة فيه، وهذا كما إذا فرض العلم بحيوة عمرو في يوم السبت والعلم بموته في يوم الاثنين وفرض الشك في بقائه وانعدامه في يوم الاحد من جهة الشك في أن موته كان حادثاً فيه أو في يوم الاثنين، فانه يبنى على بقائه في يوم الاحد بالنظر الى الاثر العملي المترتب عليه، بل التأمل في موارد الابتلاء بالاستصحاب يقضي بان اغلبها من هذا القبيل، فان من يريد التعبد به والتعويل عليه يعلم حين التعويل بانتقاض الحالة السابقة بالنسبة إلى مايأتي من الزمان أو يعلم بانتقاضها فعلا، وإنما يتعبد بالبقاء بالنسبة إلى الزمان السابق المتوسط.

وبالجملة لا يقدح في اعتبار الاستصحاب وصحة التعويل عليه تعلق الشك في

البقاء بزمان متوسط بين زمان اليقين باصل التحقق وزمان العلم بالزوال ، بل هو المبتلى به فى غالب موارد الحاجة إلى التمسك بالاستصحاب ، نعم يعتبر ان يكون ذلك البقاء المشكوك فيه بنفسه تمام الموضوع أو بعض الموضوع للاثر الشرعي الذي يتحير في ترتيبه والجرى العملي على طبق ما يقتضيه من جهة الشك في البقاء .

وأما إذا كان الموضوع للاثر أمراً آخر ملازماً لذلك البقاء نحو تأخر الموت عن يوم الاحد أو حدوثه في يوم الاثنين في المثال المذكور وأمثال ذلك من العناوين الملازمة لبقاء العمر وفى يوم الاحد مثلا فلا مجرى للاستصحاب مطلقاً لا بالنسبة إلى نفس ذلك الامر المشكوك بقائه ، كحيوة عمرو في يوم الاحد مثلا ولا بالنسبة إلى ذلك الامر النعتى والعنوان الملازم ،

أما (الاول) فلفرض عدم ترتب الاثر على نفس المجرى ولزوم الأخذ بلسان الاثبات من الاصل بالنظر إلى موضوع الاثر ، وقد عرفت انه لا اعتبار به إلا أن تنطبق على المورد أحدى الضابطتين المتقدمتين فى الامر السابق ،

وأما (الثاني) فلوضوح انتفاء الحالة السابقة ،

وعلى ما ذكرناه يتفرع انه لو علم مثلا بقلة ماء فى يوم السبت ، ثم علم بالفعل أي فى يوم الاثنين مثلا ببلوغه كراً ، ولكن تردد الامر في انه صار كراً في يوم الاحد أو في يوم الاثنين ، فان كان الحادث المعلوم حدوثه فى الجملة مما يعلم ببقائه بعد تحققه مقدار يومين أو ازيد مثل ان يعلم فى المثال المتقدم ببقاء الكرية بعد حدوثها مقدار يومين أو ازيد ، فلا مانع من استصحاب وجود القلة المتحققة في يوم السبت إلى يوم الاحد ، كما لا مانع من استصحاب عدم تحقق الكرية المعلومة فيه إلى يوم الاحد الذي شك فى حدوثها فيه ، وحينئذ فان فرض ملاقات ذلك الماء فى ذلك اليوم لشيء من النجس حكم بنجاسته ، وذلك لاحراز موضوع التنجس فيه بكلا

جزئيه ، غاية الامران أحد جزئيه محرز بالوجدان وهو أصل الملاقات ، والاخر محرز بالتعبد الاستصحابي وهو استصحاب قلة الماء أو عدم كريته إلى زمن الملاقات .

هذا بالنسبة إلى الزمان المتوسط بين الزمانين وهو يوم الاحد وأما بالنسبة الى الزمان الأخير وهو يوم الاثنين ، فالمفروض العلم بانتقاض الحالة السابقة فيه اجمالا أما من جهة انتقاضها فى يوم الاحد وبقاء الحالة الثانية ، وهي الكرية الى يوم الاثنين ،

وأما من جهة حدوث الانتقاض بحدوث الكرية فى نفس هذا اليوم وعلى كلا التقديرين فيحكم بعدم تأثير الملاقات فيه ، وأما وصف حدوث الكرية فى اليوم الاخير فالمفروض عدم كونه موضوعا للاثر حتى يحتاج فى احرازه إلى لسان الاثبات من استصحاب عدم الكرية الجاري بالنسبة إلى اليوم المتوسط ، هذا إذا كان الحادث المعلوم حدوثه مما يبقى قطعاً بعد حدوثه فى بعض الازمنة اللاحقة ، وأما إذا كان الحادث كالكرية في المثال مما علم بزواله بعد تحققه وعدم استمراره إلا في يوم حدوثه فقط ، ولازمه أن الكرية مثلا ان كانت حادثة فى اليوم المتوسط لم تبق بالفعل قطعاً وإن حدثت فى اليوم الأخير فهو متحقق كذلك ، ففي مثل هذا الفرض ايضاً لامانع من الاستصحاب الوجودي والعدمي بالنسبة الى قلة الماء أوعدم كريته المحرز فى اليوم الاول وهو يوم السبت إلى يوم الشك وهو يوم الاحد ، ويترتب على كل منهما ما يفرض له من الاثر الشرعي العملي ،

واما وصف حدوث الكرية فى اليوم الاخير فلا يثبته استصحاب ذلك الوجود او العدم بالنسبة الى اليوم المتوسط بمعنى انه لا يصح البناء استناداً الى ذلك الاصل على ان الكرية انما تحققت فى يوم الاثنين مثلا وإن الماء معتصم فيه لا يتنجس بالملاقات مع النجس ، لا قبله وهو يوم الاحد حتى تكون على الفرض غير باقية في يوم الاثنين

فانه لا وجه مصحح لهذا البناء بعد عدم احراز الكرية فى ذاك اليوم لا بالوجدان لاحتمال تحققه فى يوم الاحـــد ، ولا بالتعبد لما عرفت من عدم العبرة بلسان الاثبات من الاصول .

ومما ذكرناه يظهر لك ان ما شاع في السنة الاصحاب بل نسب الى المشهور ﴿ قدم ﴾ من اصالة تأخر الحادث لا يستقيم على اطلاقه ، وانه ان كان المراد منه ما ذكرناه من ان مقتضى الاستصحاب هو البناء التعبدي على بقاء الحالة السابقة في القطعة الخاصة المتوسطة بين زمان المتيقن السابق وبين زمان زوال ذلك المتيقن اللاحق وترتيب مالبقائها فى تلك القطعة المتوسطة من الآثار الشرعية العملية ، فهو حق لا محيص عنه .

وان كان المراد منه ان مقتضى الاستصحاب هو التعبد بوصف التأخر للحادث المعلوم اصل حدوثه كالكرية مثلا اما بالنسبة الى نفس اجزاء الزمان او بالنظر الى حادث آخر كالملاقات مثلا ـ فان كان المراد من ذلك ان هذا الوصف بنفسه مجرى للاستصحاب ، فقد عرفت وجه بطلانه وهو انتفاء الحالة السابقة ، وذلك لان ما علم بحدوثه اما حدث متقدماً على الزمان الخاص ، او الحادث الآخر أو متأخراً عنه ولا يكون فى البين زمان يعلم بحدوث ذلك الحادث واتصافه بوصف التأخر عنه حتى يشك بعد ذلك في بقائه بوصف تأخره فيستصحب وإن كان المراد أن مقتضى استصحاب بقاء الحالة السابقة الى الزمان المتوسط بين الزمانين والتعبد ببقاء تلك الحالة في تلك القطعة هو التعبد بتأخر الحادث فقد عرفت ابتنائه على أحد الامرين قد ثبت بطلان كليهما فيما سبق احدهما كون الاستصحاب معتبراً من باب الطريقية ثانيهما اعتبار لسان الاثبات من الاصل .

نعم قد عرفت استثناء الموردين فان كان الغرض من احدهما صح التعبد بوصف

التاخر ، وإن كان المراد مما شاع بينهم (قدم) أن اصالة تأخر الحادث هي أصل عقلائي مستقل برأسه فى قبال سائر الاصول ، ولا ربط لها بالاستصحاب ولا يعتبر انطباق موردها عليه من دون فرق فى ذلك بين كون الملحوظ في موردها نفس اجزاء الزمان أو كان المنظور حادثاً آخر فهو باطل جداً ، لعدم مايدل على ثبوتها واعتبارها في طريقة العقلاء ولا في طريقة الشارع بل الثابت عدمه إذ ليس فى البين ما يتوهم دلالته على اعتبار هذا الاصل فى نفسه .

هذه جملة القول بالنسبة إلى الشك فى تقدم الحادث وتأخره بالنظر إلى اجزاء الزمان فقط ، وأما في صورة تردد الامر فى الحادثين المعلوم حدوث كليهما والشك في تقدم احدهما على الآخر أو تأخره عنه أو تقارنه معه في مورد امكانه ، فالتحقيق فى هذا الفرض انه لا مانع ايضاً من استصحاب ما هو المتيقن ثبوته في السابق من الوجود للموجود فى السابق أو العدم للحادث فى اللاحق والتعبد ببقائه بالنظر إلى القطعة الخاصة المتوسطة بين زمان أصل التحقق و بين الزمان المعلوم زوال ذلك الوجود أو العدم فيه بعد فرض وجود الاثر الشرعي العملي ، لبقائه بالنسبة الى تلك القطعة ، لكونه تمام الموضوع له ، أو بعض الموضوع المركب ، أو المقيد مع فرض احراز سائر الاجزاء ، أو القيود بالوجدان ، أو بتعبد آخر .

والحاصل : انه لا مانع من الاستصحاب الوجودي أو العدمي بمفاد كان وليس التامتين أو الناقصتين بالنظر إلى الزمان المتوسط بين الزمانين بعد فرض كون البقاء بنفسه موضوعاً للاثر الشرعي ، أو دخيلا فيه مع فرض عدم دخالة عنوان آخر ملحوظ بين الحادثين من نحو السبق ، واللحوق ، والتقدم والتأخر والتقارن وامثال ذلك من العناوين التى ربما لا تنفك عقلا عن بقاء الوجود أو العدم المحرز فى السابق الى الزمان المتوسط بين الزمانين وإلا فمع فرض دخالة شيء منها في الاثر

الشرعي المستتبع للجرى العملى بأن يكون الحكم الشرعي معلقاً في مقام الجعل على شيء من هذه العناوين فقد تقدم انه لا مجرى للاستصحاب الوجودي ولا العدمي في نفس هذه العناوين لانتفاء الحالة السابقة ولا يمكن احرازها باستصحاب الوجود أو العدم المعلوم سابقاً المشكوك بقائه فى القطعة المتوسطة لعدم العبرة بلسان الاثبات من الاصل والمفروض ان عنوان تأخر الحادث بخصوصه ليس مما يقتضيه أصل عملي معتبر فى نفسه ليبني عليه كلما شك فيه وفي تقدمه وحينئذ فالحكم يختلف باختلاف الفروض والصور المتصورة فى المقام فـ(تارة) : يفرض العلم بالتقدم والتأخر و (اخرى) يشك في ذلك ويحتمل التقارن وايضاً قد يجري الاستصحاب فى الوجود السابق أو العدم السابق للحادث في اللاحق بمفاد (كان) أو (ليس) التامتين ، وقد يجري الاصلان الوجودي والعدمي بمفاد (كان) أو ليس الناقصتين وكل ذلك قد يكون بالنظر الى أحد الحادثين فقط لفرض الجهل بتاريخ حدوثه بعد العلم باصل حدوثه ، فتتم فيه أركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك في بقاء المتحقق سابقاً إلى زمان آخر ، وهذا مع فرض العلم بتاريخ حدوث الحادث الآخر . فيدور أمره بين زمانين زمان معلوم تحققه فيه فى السابق وزمان معلوم زواله فيه فى اللاحق .

وقد يفرض تماميـة أركان الاستصحاب بالنظر إلى كلا الحادثين للجهل بتاريخ كل منهما ويختلف الحكم ايضاً في مثل هذا الفرض من حيث جريان الاصلين فيه بلا تعارض نظراً إلى انتفاء ما يوجبه من العلم بالمخالفة القطعية العملية ، للتكليف المنجز ، أو التنافي بينهما في مقام العمل ، أو العلم بمخالفة احدهما مع الواقع ، أو مع كونهما متعارضين ومتساقطين نظراً الى تحقق شيء من تلك المحاذير ، وايضاً قـد يفرض الموضوع للاثر الشرعي المحتمل الذي يتحير فى تطبيق العمل على ما يقتضيه أمراً بسيطاً يكفى استصحابه بنفسه في الخروج عن الحيرة في مقام العمل ، وقـد

يفرض كونه مركباً ، أو مقيداً مع فرض احراز بعض الاجزاء أو القيود أو ذات المقيد بالاستصحاب والبعض الآخر بالوجدان أو بتعبد آخر وقد يفرض كون الموضوع مما لا يقع بنفسه مجرى للاستصحاب ، لانتفاء الحاله السابقة ، ولا يمكن احرازه بالتعبد بالبقاء في مجرى الاستصحاب المفروض ، لا بتنائه على الاخذ بلسان الاثبات من الاصل ، فمع اختلاف هذه الفروض وتعدد الجهات المتصورة في المقام لا بد من التأمل التام في كل جهة والحكم فيها بما تقتضيه القاعدة في ذلك الفرض .

بقي هنا أمور ينبغي التنبيه عليها :

(الاول) : ربما يتوهم في فروض العلم بتاريخ أحد الحادثين ، انه لايختص جريان الاستصحاب بمجهول التاريخ ، بل كما يجري فيه يجري في معلوم التاريخ ايضاً ، وكما يتعارضان في مجهولي التاريخ ، يتعارضان مع الجهل بأحدهما ، ويوجه ذلك بدعوى ان الحادث المعلوم تاريخه وإن كان لا شك فيه بالنظر الى نفس اجزاء الزمان ، حيث ان المفروض العلم بزمان عدمه وزمان حدوثه واتصال احدهما بالآخر إلا انه مع ذلك مما يمكن أن يتعلق الشك بوجوده الخاص وهو وجوده في ظرف الحدوث الواقعي للحادث الآخر ، فبالنظر إلى هذا الوجود الخاص يجري الاستصحاب العدمي .

ولكن لا يخفى عليك فساد هذا التوهم لوضوح انه كما لا تكون للوجود الخاص لكل من الحادثين وهو وجوده في الزمان الواقعي للحادث الآخر بمفاد (كان) الناقصة حالة سابقة ، كذلك لا تكون حالة سابقة للعدم الخاص المقابل لذلك الوجود وهو عدم كل من الحادثين في زمان الحدوث الواقعي للحادث الآخر بمفاد (ليس) الناقصة.

نعم ، يصح القول بانتفاء ذلك الوجود الخاص في السابق لكنه بنحو السالبة

بانتفاء الموضوع ، ومن المعلوم انه لاربط لهذا السلب بالسلب النعتي ، وانه لا يمكن احراز الثاني في زمان تحقق الموضوع باستصحاب الاول إلا مع التعويل على لسان الاثبات من الاصل والأخذ بالملازمة العقلية ، كما اوضحناه مراراً .

(الثاني) : انه لابد من فرض الازمنة الثلثة فى موارد فرض العلم الاجمالي بحدوث الحادثين في زمانين مع تقدم احدهما على الآخر لاعلى التعيين (احدهما) زمان تحقق عدم كل منهما ، (ثانيهما) : زمان تحقق أحد الحادثين لاعلى التعيين و (ثالثهما) : زمان تحقق الحادث الآخر كذلك وحينئذ :

(فتارة) يفرض الاثر الشرعي للوجود الخاص لكل منهما ، وهو وجوده المتصف بكونه في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد كان الناقصة ، ففي مثل هذا الفرض لا مجرى للاستصحاب العدمي في شيء من الحادثين مطلقاً ، سواء فرض الجهل بتاريخ احدهما أو كليهما ، لا بالنظر الى الزمان الثاني ، ولا بالنظر الى الزمان الثالث ، ووجهه واضح مما سبق من أن هذا العدم لامحالة يكون سلباً نعتياً ، وليس لهذا النحو من العدم حالة سابقة يشك في بقائها وزوالها حتى يستصحب ، وإن مثله لا يثبت باستصحاب العدم المحمولي المتحقق سابقاً إلا على القول باعتبار لسان الاثبات في الاصول.

و (اخرى) : يفرض الاثر الشرعي لمجرد استمرار عدم كل من الحادثين في نفسه وبقائه في القطعة الخاصة من الزمان مع قطع النظر عن كون تلك القطعة زمان حدوث الآخر أو عدمه ، وقد عرفت فيما سبق ان تلك القطعة الخاصة هي زمان الشك في بقاء العدم الموضوع للاثر وانها هي الزمان المتوسط بين الزمان الاول وهو زمان العدم المقطوع به ، والزمان الثالث وهو زمان الوجود وزوال الحالة السابقة قطعاً ، وان التعبد ببقاء العدم مخصوص بذلك الزمان المتوسط دون الزمان

الثالث من جهة العلم بتحقق ذلك الحادث وارتفاع عدمه السابق في هذا الزمان لكن مردداً بين كونه بنحو الحدوث ، وهو أول الوجود ، وبين كونه بنحو البقاء والاستمرار من الزمان المتقدم عليه وهو الزمان المتوسط المشكوك حدوثه فيه ، كما عرفت انه يشكل جريان الاستصحاب العدمي في معلوم التاريخ من الحادثين رأساً ولا ينبغي الاشكال في جريانه في مجهول التاريخ منهما وانه في فرض الجهل بتاريخ كليهما لا ينبغي الاشكال في جريان هذا الاستصحاب العدمي في كل منهما ، غاية الامر انهما ربما يتعارضان ويتساقطان لوجود مناطه في بعض الفروض .

(وثالثة) : بفرض وجود الاثر الشرعي العملي لعدم كل من الحادثين لا مطلقاً بل عدمه المتحقق في الزمان الواقعي لحدوث الآخر بان يكون الموضوع للحكم الشرعي مركباً من أمرين بنحو التركب المحض وهما عدم أحد الحادثين وحدوث الاخر في زمان واحد من غير تقييد بعنوان خاص بينهما من العناوين الملازمة للامرين ، من مثل التقدم ، أو التأخر ، أو نحو ذلك ، ومن دون ان يكون ذلك العدم ملحوظاً بوجه النعت حتى يكون بمعنى سلب الوجود النعتي ، وهو الوجود الخاص المتصف بكونه في زمان تحقق الاخر ويكون العدم الموضوع للاثر عدم هذا الوجود ، بل المفروض كون الموضوع هو مجرد عدم أحد الحادثين بالعدم المحمولي وتحققه في ظرف حدوث الآخر . وحينئذ فان فرض العلم بتاريخ احد الحادثين ، ففي معلوم التاريخ لا يجري الاستصحاب ، كما تقدم .

وأما مجهول التاريخ فان فرض احراز حدوث معلوم التاريخ في الزمان الثالث انحل العلم الاجمالي وتعين الزمان الثاني لحدوث مجهول التاريخ ، فلا يبقى مورد للاستصحاب ، وإن فرض احراز حدوث معلوم التاريخ في الزمان الثاني ، فاستصحاب عدم مجهول التاريخ بالنسبة الى الزمان الثالث لا مجال له للعلم بالانتقاض

في هذا الزمان على الفرض ، وهكذا بالنسبة إلى الزمان الثاني لما مر من انحلال العلم والقطع ببقاء عدمه السابق في الزمان الثاني والقطع بحدوثه في الزمان الثالث ، فلا شك في بقاء العدم السابق في شيء من الزمانين حتى يستصحب ويتم به موضوع الاثر الشرعي .

نعم لو فرض الازمنة أربعة لكان استصحاب عدم مجهول التاريخ بالنظر الى الزمان الثالث جاريا بلا اشكال ، لتمامية أركانه ، وعليه يتم موضوع الاثر الشرعي المفروض تركبه ، باحراز أحد جزئيه بالوجدان وهو حدوث معلوم التاريخ في الزمان الثالث ، والآخر بالتعبد وهو عدم تحقق مجهول التاريخ في ذلك الزمان ، هذا اذا كان المفروض الجهل بتاريخ احدهما ، وأما لو فرض الجهل بتاريخ كليهما معاً ، فالحق عدم جريان الاستصحاب العدمي في شيء من الحادثين لا بالنسبة الى الزمان الثالث لفرض العلم بالانتقاض فيه بالنظر الى كل منهما ، أما بنحو حدوثه فيه وأما بنحو الاستمرار والبقاء من الزمان الثاني ، ولا بالنسبة الى الزمان الثاني لوضوح أن احراز عدم أحد الحادثين فيه لا يكفي في احراز تحقق الموضوع المركب المفروض في المقام ، إذ لا يعلم بأن الزمان الثاني الذي يبني على عدم كل من الحادثين هو بعينه زمان الحدوث الواقعي للحادث الآخر ، بل هو بعد مردد بين حدوثه فيه أو في الزمان الثالث ، ففي الحقيقة لا يحرز بالنظر الى الزمان الثاني شيء من جزئي الموضوع ، فان تحقق أحد الحادثين بعينه في الزمان الثاني غير محرز بالوجدان ،

وأما عدم حدوث احدهما فيه فهو وإن كان مجرى للاصل إلا انه مع ذلك لا يحرز به كون العدم المتعبد به عدماً في زمان الحدوث الواقعي للحادث الآخر ، لما عرفت .

نعم ، لو كان المفروض قابلية كلا الزمانين ـ اعني الثاني والثالث ـ للتعبد

ببقاء عدم كل من الحادثين فيهما ، لكان يتم موضوع الاستصحاب من جهة العلم الاجمالي بحدوث كل من الحادثين في مجموع الزمانين فكان أحد الجزئين محرزاً بالوجدان والجزء الاخر ـ وهو عدم حدوث الحادث الآخر ـ بالتعبد ، ولكنك عرفت عدم أمكان التعبد ببقاء العدم في مجموع الزمانين ، للعلم بالانتقاض في الزمان الثالث ، وهذا الفرض الاخير هو الذي فرضه المحقق صاحب الكفاية (قده) بقوله: وكذا فيما كان ـ يعني الاثر ـ مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً الخ وانكر جريان الاستصحاب العدمي في الحادثين فيه ، مع انه (قده) معترف بجريانه في مثله مع فرض العلم بتاريخ أحد الحادثين ، وقد افاد (قده) في وجه عدم الجريان في صورة الجهل بتاريخهما ، انه لا تتم فيها أركان الاستصحاب لا انهما يجريان فيتعارضان ويتساقطان ، وقد اتضح مما سبق ان ما افاده (قده) هو الحق الذي لا محيص عنه ، نعم ، هو (قده) قد ذكر في تقريب ما أفاده تعليلا يغاير ما ذكرناه من التعليل ،

وملخص ما افاده (ره) ان معنى التعبد الاستصحابي هو التعبد ببقاء ماكان واستمرار عين ما تحقق ، لا انه تعبد بحدوث أمر حادث ، وهذا أي التعبد بالبقاء متوقف على احراز اتصال زمان الشك أي الزمان الذي يشك في بقاء الشيء المتيقن سابقاً فيه بزمان اليقين أي الزمان الذي يعلم بتحقق الشيء المشكوك بقائه فيه ليصدق البقاء والاستمرار بالنسبة الى ذلك الشيء وأما مع انفصال الزمانين بأن يتخلل بينهما زوال المتيقن السابق وانقطاعه في زمان فلا يصدق على تحققه بعد ذلك الزمان البقاء والاستمرار لذلك التحقق السابق بل يكون الشيء حادثاً ومتحققاً جديداً ، فمع احراز اتصال الزمانين يصح التعبد بالاستصحاب بلا اشكال كما انه مع احراز الانفصال لا يصح التعبد به كذلك .

واما مع عدم احراز احد الامرين يكون التعبد به نظراً الى عموم دليل الاعتبار من التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه وافاد « قده » ان محل البحث من هـذا القبيل اي مما لم يحرز منه اتصال زمان المشكوك فيه بزمان المتيقن السابق ويكون امره مردداً بين الامرين ، وذلك لأن المفروض في محل الكلام هو ان عدم كل من الحادثين المشكوك فيه في الحالة الثانية الذي يراد التعبد به ليس هو عدمه المرسل الملحوظ بالنسبة الى عمود الزمان مع قطع النظر عن كونه في زمان حدوث الحادث الآخر ام لا ، بل هو عدمه الخاص وهو عدمه المتحقق في الزمن الواقعي لحدوث الحادث الآخر ، وهذا الزمان الواقعي لحدوث الحادث معلوم ومتعين ومتصل بالزمان الاول ـ اي بزمان اصل التحقق السابق ـ في فرض العلم بتاريخ احـــد الحادثين فانه في هذا الفرض يعلم بحدوث احد الحادثين معيناً في خصوص الزمان الثاني وهو متصل بالزمان السابق المتيقن .

واما في فرض الجهل بالتاريخين فلا يكون الامر كذلك ، لأن الزمان الواقعي للحادث الآخر في هذا الفرض مردد بين ما هو متصل بزمان وهو الزمان الثاني وبين ما هو منفصل عنه وهو الزمان الثالث فلا يحرز اتصال زمان المشكوك فيه ، وهو الزمان الواقعي لحدوث الحادث الآخر بزمان المتيقن وهو العدم السابق لهذا الحادث الذي يراد استصحابه ، لتردد زمان حدوث الآخر بين كونه الزمان الثاني فيتصل بالزمان السابق وبين كونه الزمان الثالث فينفصل عنه لكون الزمان الثاني هو الزمان الواقعي لحدوث الحادث الذي يراد استصحاب عدمه ، فالتعبد ببقاء ذلك العدم في مثل هذا الفرض لا بد ان يكون في مجموع الزمانيين ويتردد امره لا محالة بين ان يكون تعبداً ببقاء امر سابق ـ وهذا بالنظر الى الزمان الثاني ـ او تعبداً بحدوث أمر ونجدده ـ وهذا بالنظر الى الزمان الثالث .

هذا ملخص ما افاده (قده) في تقريب عدم جريان الاستصحاب في هذا الفرض ، وهو في غاية الجودة لو كان المفروض ارادة التعبد ببقاء عدم كل من الحادثين في مجموع الزمانيين ، فانه حينئذ يتم ما تقدم من التقريب والتعليل بعدم تمحض التعبد بالعدم في كونه تعبداً بالبقاء بل يحتمل كونه تعبداً بالحدوث بالنظر الى الزمان الثالث ، وأما على ما اشرنا اليه من أن الواقع انتفاء الشك في بقاء عدم الحادثين بالنسبة الى الزمان الثالث للعلم بالانتقاض وانقضاء عدم كل من الحادثين وانقلابه الى الوجود بالنظر اليه ، أما بنحو حدوثه فيه. وأما بنحو البقاء والاستمرار من الزمان الثاني ، فلا يعقل التعبد حينئذ ببقاء عدم شيء من الحادثين بالنظر إلى مجموع الزمانين رأساً ، لا انه يعقل ولكنه لا يتمحض في كونه تعبداً ببقاء ما كان .

هذا وبالتأمل فيما أوضحناه يعرف عدم توجه ما أورده عليه شيخنا العلامة النائيني (قده) بما حاصله انه ان أراد من العدم المتحقق لكل من الحادثين الذي يراد التعبد به في الزمان الواقعي لحدوث الآخر ، العدم النعتي المفروض له بمعنى عدم وجوده الخاص المتصف بتحققه في زمان الحدوث الواقعي للحادث الآخر فهو خارج عن محل الكلام ومفروض المقام ولا يصح ان يقع مجرى للاستصحاب من جهة انتفاء الحالة السابقة لا من جهة عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، فانه لاربط له بهذه المسألة ، وإنما المقصود بالاحراز هنا بمعونة التعبد الاستصحابي ومايكون مجرى للاستصحاب العدمي هو العدم المحمولي لكل من الحادثين في زمان حدوث الاخر ، فلا محالة يكون الزمان ظرفا لتحقق الامرين وهو بقاء عدم احدهما في زمان حدوث اللاخر ، فيتصل لا محالة زمان الشك ـ وهو الزمان الثاني ـ بزمان اليقين ويحرز فيه الموضوع المركب بكلا جزئيه ، احدهما بالوجدان والاخر بمعونة الاستصحاب العدمي ، فانك عرفت انه (قده) لم يفرض موضوع الاثر العدم النعتي ـ الذي لا يصح

استصحابه لما عرفت ـ ولا العدم المحمولي المرسل الذي يحتمل بقائه واستمراره في عمود الزمان الذي يصح استصحابه لما عرفت من تمامية اركانه ، بل إنما فرض (قده) تركب الموضوع بنحو الانضمام من امرين (احدهما) حدوث أحد الحادثين في زمان والآخر تحقق عدم الحادث الآخر في عين ذلك الزمان ، لامطلق عدمه المتحقق فيه أو في غيره ، وهـذا هو الشأن فى كل مورد يكون الموضوع فيه مركباً من امرين متحققين في زمان واحد ، فان معنى تركبه منهما ليس إلا اجتماعهما فى ذلك الزمان وكذا لا محل لما اورده (قده) في المقام من ان المعنى الصحيح لانفصال زمان الشك عن زمان اليقين الذي يمنع عن جريان الاستصحاب لعدم صدق التعبد بالبقاء معه ، عبارة عن تخلل زمان يعلم تفصيلا بانتقاض الحالة السابقة فيه بين زمانى العلم باصل تحقق تلك الحالة وزمان الشك فيها ، كما إذا فرض العلم بعدم وجوب الاكرام قبل الزوال ، والعلم بوجوبه منه إلى الغروب ، وشك فى وجوبه بعده وكما إذا فرض العلم بنجاسة الانائين أحدهما واقع في جهة الشرق والاخر فى جهة الغرب من المكان الخاص ، ثم حصل العلم بطهارة الشرقى بخصوصه سواء فرضناه متميزا عند وقوع المطهر عليه لكونه واحداً مثلا ، أو فرضناه مردداً بين انائين شرقيين ، ثم فرض طرو الاشتباه بين الانائين فاشتبه الغربى بالشرقى ، فانه لايجري الاستصحاب فى شيء منهما لعدم احراز اتصال زمان الشك في النجاسة فيه بزمان اليقين وهو زمان العلم بنجاسة كل منهما فانه يحتمل في كل منهما كونه مما علم بطهارته فى برهة من الزمان ، فتخلل زمان العلم بالانتقاض بين الزمانين وانفصل زمان الشك عن زمان اليقين ، وهذا المعنى من الانفصال منتف فى محل الكلام وهو فرض الجهل بتاريخ الحادثين قطعاً ، لعدم تخلل العلم التفصيلي بانتقاض الحالة السابقة في أحد الحادثين فى برهة من الزمان ، وإنما المفروض فيه هو العلم الاجمالي بذلك وهو لا يمنع عن جريان

الاستصحاب وإلا لكان مانعاً عن جريانه في جميع موارد العلم الاجمالي وهو خلاف الواقع ، بل إنما يكون منشأ للتعارض بين الاصول الجارية في اطراف الشبهة وتساقطها فانك عرفت مما سبق ان ما افاده من أصل اعتبار اتصال زمان المشكوك فيه بزمان المتيقن السابق حق لا محيص عنه لكنه لا ربط له بمسألة انفصال الزمانين بمعنى تخلل العلم التفصيلي بينهما بالانتقاض .

(الثالث) لا يخفى عليك ان ما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب في شيء من الحادثين في فرض الجهل بالتاريخين وفي معلوم التاريخ منهما لو كانا مختلفين ، إنما هو في فرض ترتب الاثر على الموضوع المركب من تحقق احدهما في زمان وعدم تحقق الاخر في ذلك الزمان ، كما في مثل ملاقات النجاسة وعدم الكرية ، او موت المورث وعدم اسلام الوارث ، أو بيع الراهن وعدم رجوع المرتهن عن اذنه ، وأمثال ذلك من الموضوعات المركبة من تحقق شيء وعدم شيء آخر في زمان تحققه مع فرض العلم الاجمالي بحدوث كل منهما في زمان غير زمان الآخر وعدم تميز ما هو المتقدم منهما عن المتأخر ، وهذا كله فيما يفرض من الحادثين لا تضاد بينهما ولا يكون احدهما رافعاً وناقضاً للاخر ،

وأما ما كان من الحادثين من هذا القبيل ، كما في مثال الطهارة والحدث والطهارة والنجاسة ، فلا يتصور العلم الاجمالي فيه بحدوث كل منهما في احد الزمانين مع الجهل بالمتقدم والمتأخر إلا مع فرض الجهل بتاريخ كل منهما وإلا فمع العلم بتاريخ احدهما وانه هو الزمان الثاني مثلا فينحل العلم الاجمالي لا محالة لأنه يتعين الزمان الثالث للحادث الاخر فيتميز المتقدم عن المتأخر كما عرفت في الحادثين الغير المتضادين .

نعم ، يتصور ذلك فيهما ايضاً فيما إذا فرض العلم الاجمالي بحدوث كل منهما في أحد الازمنة الثلاثة ، فانه حينئذ يجتمع العلم الاجمالي مع الجهل بالمتقدم والمتأخر

حتى في فرض العلم بتاريخ احدهما وانه هو الزمان الثاني مثلا من الازمنة الثلثة التي هي اطراف العلم الاجمالي ، وذلك لاحتمال حدوث الاخر في الزمان الاول ليكون منتقضاً ومرتفعاً أو في الزمان الثالث ليكون باقياً ، وعلى أي حال لا محل للاستصحاب فيما كان من الحادثين من هذا القبيل ، سواء فرض الجهل بتاريخ كل منهما أو الجهل بتاريخ احدهما ، فلا يجري الاستصحاب في عدم كل منهما بالنظر إلى زمان تحقق الاخر في الفرض الاول ولا في عدم المجهول تاريخه نظراً الى زمن تحقق المعلوم تاريخه ، وذلك لعدم وجود اثر شرعي في مثل هذين الحادثين يفرض ترتبه على موضوع مركب من تحقق احدهما في زمان وعدم تحقق الاخر في ذلك الزمان ، وإنما الاثر المفروض وهي الناقضية والرافعية بالنسبة إلى ما يضاده ، مترتب على ما يتصف به كل منهما وهو وصف التأخر عن الاخر .

والحاصل : انه لو كان الاستصحاب جاريا في مثل الحادثين لكان حاله حال ما تقدم في الفروض السابقة حذواً بحذو في التفصيل وجهات الاشكال ، لكنه لا مجرى له رأساً لفرض عدم الاثر الشرعي في مجرى الاستصحاب وهو عدم كل من الحادثين ، وفرض عدم اثباته لما هو موضوع الاثر وهو وصف التأخر وتحقق أحد الحادثين بعد زمان تحقق الاخر ، وفرض عدم جريان الاستصحاب في نفس هذا الوصف لا نتفاء الحالة السابقة فيه . فلا يتم موضوع الاستصحاب بالنسبة اليه فلا يبقى مجال في مثل الحادثين لملاحظة جريان الاستصحاب العدمي في فرض العلم الاجمالي بحدوث كل منهما في زمان غير زمان الاخر ، بل ينحصر الامر في ملاحظة جريان الاستصحاب الوجودي في نفس ما هو الحادث المعلوم حدوثه من الطهارة والحدث بمنظور احرازه في زمن الشك لترتيب ماله من الاثر الشرعي العملي فان شيئاً منهما بالخصوص ليس محلا للعلم بالارتفاع في زمن الشك بل يحتمل بقائه فيه ،

لاحتمال تأخره عن الاخر ،

نعم ، الامر في مثل هذين الحادثين بعكس ما عرفته في القسم السابق ، فان الاستصحاب الوجودي في فرضنا هذا مخصوص بالمعلوم تاريخه ولا مجرى له في المجهول تاريخه في كلا الفرضين ، فرض الجهل بالتاريخين ، وفرض الجهل بتاريخ احدهما فان جريانه في معلوم التاريخ خال عن وجوه الاشكال ، واما المجهول تاريخه فاستصحاب الوجودي فيه محل لاشكال عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، فان مجرى الاستصحاب فيه يتردد امره بين تحققه في الزمان السابق على زمان المعلوم تاريخه حتي يكون مرتفعاً قطعاً ولا يكون زمان الشك منفصلا عن زمان اليقين وبين تحققه في الزمان المتأخر عن ذلك الزمان حتى يكون باقياً قطعاً ، ويكون زمان الشك متصلا بزمان اليقين وهذا كله يظهر ويتضح بالتأمل ولا يسع المجال لتوضيح الحال وزيادة التفصيل .

الامر العاشر ربما يعول على استصحاب الصحة في الاعمال المركبة الواجبة او المندوبة من نحو الصلاة والحج ونحو ذلك ، فيما اذا فرض الشك في اثنائها في عروض ما يوجب فسادها ، لفقدان ما يحتمل اعتباره فيها او لاحتمال الاخلال بما هو معتبر فيها قطعاً من الامور الوجودية او العدمية .

والحق كما اسلفناه في مباحث البرائة والاشتغال انه لا محل لجريان هذا الاصل فيها ، وذلك لانه ان اريد من الصحة التي يراد التعبد ببقائها هي الصحة الفعلية المترتب عليها سقوط الامر فلا خفاء في ان ما يتصف بها هو مجموع العمل المركب المتحقق تدريجاً بعد تحققه جامعاً لجميع ما يعتبر فيه من الاجزاء والقيود ، والمفروض ان مجموع العمل بعد لم يتحقق ، ومن الواضح انه بعد تحققه لا يخلو أما ان يتصف بوصف الصحة أو بوصف الفساد والبطلان ، فالصحة الفعلية القائمة بمجموع العمل

ليست له حالة سابقة يصح استصحابها ويتعبد ببقائها في زمان الشك ، هذا بالنظر الى مجموع العمل القابل الاتصاف بوصف الصحة والفساد الفعليين ، وأما الاجزاء فلا معنى لصحتها الفعلية إلا في ضمن تحقق المجموع بهذا الوصف ، فقبل تمامية العمل وتحققه كما هو المفروض لا يعقل اتصافها بالصحة الفعلية ، فلا يصح استصحابها بالنظر إلى الجزء كما لا يصح استصحابها بالنظر إلى مجموع المركب ،

وإن كان المراد من الصحة التي يراد استصحابها والتعبد ببقائها الصحة الشأنية والتأهلية التي يتصف بها كل من الاجزاء في حد نفسه ، فهي ايضاً مما لا يشك في تحققها بتحقق الاجزاء متصفة بها ولا في انصرامها بانصرامها كذلك ، فان معنى اتصافها بهذا المعنى من الصحة عبارة عن تحققها جامعة لكل قيد وجودي أو عدمي معتبر في أصل العمل ومتخصصة بالخصوصيات المعتبرة في جزئيتها له ، بحيث يلتئم العمل المركب ويحصل الامتثال بلحوق سائر الاجزاء كذلك وتعاقبها لتلك الاجزاء الماضية المتصفة بذلك الوصف ، ومن المعلوم ان هذا المعنى من الصحة معلوم التحقق والانقضاء في الاجزاء المتحققة المنقضية ولا يعقل زوالها عنها بعد تحققها فضلا عن الشك فيه إلا بوجه مستحيل وهو انقلاب الشيء عما وقع عليه ،

فالحاصل : ان هذا المعنى من الصحة مما لا يشك في بقائه وزواله وإنما يشك في تحقق امر معتبر في صحة مجموع العمل ويكون مما له الدخل فيه جزءاً او قيداً او في قيدية عدم شيء مفروض الوجود في اثناء العمل ، فان هذا المعنى هو الامر القابل لان يتعلق به الشك في اثناء العمل وهو المحتاج إلى العلاج ، لا صحة الاجزاء الماضية بالمعنى الذي عرفت ولا الصحة الفعلية لمجموع العمل لما عرفت ، وقد اسلفنا في مباحث البراءة والاشتغال وأوضحنا ما به علاج هذا الشك وما يكون عليه التعويل في مثل هذه الموارد من الاصول العملية من دون فرق بين الصلاة وغيرها من سائر الاعمال

المركبة هذا ولكن شيخنا العلامة الانصاري (قده) فصل المقام وذهب الى عدم جريان الاستصحاب فيه إلا إذا كان ما يحتمل حدوثه فى الاثناء من الامور التي عبر عنها فى النصوص الواردة في باب الصلاة بالقواطع، وشاع في السنة الاصحاب التعبير عنها بذلك، أو كان الحادث المعلوم حدوثه فيه مما يحتمل قاطعيته للصلاة، فانه لا مانع من التعويل على الاستصحاب في مثل الفرضين.

وملخص ما افاده (قده) في وجه جريان الاستصحاب فيهما أن الظاهر من التعبير عن الشيء بالقاطع انه ليس بنفسه مما يعتبر عدمه في صحة العمل بلا واسطة، وإلا لكان معتبراً فى خصوص حال التلبس بالاجزاء وابعاض الصلاة، لا في الآنات المتخللة المتوسطة بينها، مع أن المفروض اعتبار عدمه في مطلق احوال الصلاة حتى فى تلك الانات المتخللة بينها ولذا لافرق في وجوده فيها أو فى حال التلبس بالاجزاء وهذا يكشف عن أن مدخلية عدمه في الصلاة إنما هي لكون وجوده مزيلا للهيئة الاتصالية المعتبرة فيها ومعدما لما لها من الجزء الصورى الذي يتحقق بتحقق أول جزء منها، ويبقى ويستمر بتوالي ساير اجزائها وينتهي بتحقق الجزء الاخير منها، وقد يعرضه الانقطاع والانعدام بعروض ما فرض كونه قاطعاً لتلك الهيئة الاتصالية ومعدماً لذلك الجزء الصورى، وحينئذ فاذا فرض العلم بتحقق تلك الهيئة الاتصالية والشك بعد ذلك في بقائها واستمرارها فلامانع من استصحابها والتعبد ببقائها فيحرز بقاء هذا الجزء الصوري بمعونة التعبد الاستصحابى، ويحرز أصل تحققه وساير الاجزاء الباقية والماضية بالوجدان، هذا ملخص ما افاده (قده) فى وجه الجريان.

والتحقيق: ان هذا التفصيل في غير محله، كما اوضحناه في مباحث البراءة والاشتغال، وذلك لوضوح شيوع اطلاق القاطع على فقد بعض ما يعتبر وجوده فى العمل من الاجزاء والشرائط أو تحقق بعض ما يعتبر عدمه فيه من الموانع إذا كان

ذلك في اثناء العمل نظراً إلى ما يعرضه من انقطاع صحته بمعنى خروج الاجزاء الماضية عن قابلية الملحوقية وخروج الاجزاء الباقية عن قابلية اللحوق بعد فرض انعقاده صحيحاً بهذا المعنى في مقابل ما إذا فرض فقدان العمل للجزء الاول منه أو لشيء من الشرائط والقيود أو وجدانه لشيء من الموانع حين التلبس بالجزء الاول من العمل وإلا فليس ما يعبر عنه بالقاطع إلا فقد شيء مما يعتبر وجوده في صحة العمل جزأ او شرطاً أو تحقق شيء مما يعتبر عدمه فيها فتارة يعبر عنه بالمانع واخرى يطلق عليه القاطع، فمجرد اطلاق القواطع على فقد بعض الاجزاء والشرائط أو تحقق بعض الموانع، لا يقتضي اعتبار شيء آخر زائداً على اعتبار وجودات تلك الاجزاء والشرائط وأعدام تلك الموانع.

نعم، لا ينبغي ان يختفى ان تحقق كل جزء من اجزاء العمل المركب في المحل المقرر له شرعاً جامعاً لكل ما يعتبر في صحة ذلك العمل من القيود الوجودية والعدمية، لابد وأن يكون شرطاً متقدماً بالنسبة إلى ما يلحقه من اجزاء العمل، وشرطاً متأخراً بالنسبة إلى ما تقدمه منها، وعلى هذا القياس يكون عدم تحقق شيء من الموانع كالاستدبار والحدث والقهقهة والبكاء وامثال ذلك في الآنات المتخللة بين ابعاض العمل لا محالة شرطاً متقدماً بالنسبة إلى الاجزاء اللاحقة وشرطاً متأخراً بالنظر إلى الاجزاء السابقة.

الامر الحادي عشر قد اتضح لك مما سبق ان الاستصحاب أصل عملي معول عليه في مقام الحيرة والتردد في ترتيب الاثر العملي المترتب على بقاء الحالة السابقة، فاعلم انه لا فرق في اعتباره وجريانه بين ان يكون العمل من الاعمال الجوارحية أو من الاعمال الجوانحية، بعد فرض القضية المشكوكة مما له مساس وارتباط بالشارع، اما بأن يكون مجرى الاستصحاب بنفسه من احكامه ومجعولاته

أو يكون محلا ومتعلقاً لها ، فلو فرض الشك في بقاء وجوب معرفة النبي ﷺ أو الامام عليه السلام فلا مانع عن استصحابه في حد نفسه ، وإنما المانع عن جريان مثل هذا الاصل كون المستصحب من الاحكام العقلية ومما يستقل به العقل ، ولا يتصور الشك في بقائه حتى يتحقق موضوع الاصل ، هذا بالنسبة إلى الشبهة الحكمية .

وأما في فرض الشبهة موضوعية كما إذا فرض الشك في بقاء نبوة نبي ﷺ علم نبوته في السابق مثلا أو شك في بقاء حيوة الامام عليه السلام مثلا ، فلا خفاء في عدم جريان الاستصحاب فيها ، بعد ما فرض من كون الحكم الذي يراد ابقائه بابقاء موضوعه وهو وجوب المعرفة العلمية حكم عقلي لا يتصور الشك فيه ، وواضح أن مجرد التعبد ببقاء نبوة النبي ﷺ أو حيوة الامام فعلا ، لايجدي في تحقق ما هو الواجب من العلم بأنه النبي أو الامام بالفعل دون غيره ، ومن ذلك يظهر انه لا يبقى محل لتمسك الكتابي مثلا باستصحاب نبوة عيسى (على نبينا وآله وعليه السلام) ولا يجديه ذلك من حيث الاقتناع به في عقد القلب على نبوة عيسى عليه السلام ، ولا من حيث الزام المسلم على ما اعتقده .

﴿ اما الاول ﴾ : فلما تقدم من ان التعبد الاستصحابي في البقاء لا يؤثر في تحقق ما هو الواجب عقلا ، من تحصيل العلم بمعرفة نبوة النبي السابق وبقاءها بالفعل قطعاً ، فلا وجه للاقتناع والاكتفاء به في الالتزام وعقد القلب ببقاء نبوته

و ﴿ اما الثاني ﴾ : فلوضوح عدم العبرة بالاصل بعد العلم بالخلاف ، والمسلم يعلم بزوال نبوة النبي السابق وثبوت نبوة نبينا محمد ﴿ صلى الله عليه وآله ﴾ .

فهو ممن قد ادى واجبه واتى بوظيفته العقلية ، وهو تحصيل العلم بنبوة نبيه ﷺ وليس له شك في زوال نبوة عيسى عليه السلام ونسخ شريعته حتى يلزم بالاستصحاب .

الامر الثاني عشر وقع الكلام بين المحققين الاعلام (قدهم) في ما إذا ورد في المسألة دليل عام له عموم افرادي مع تضمنه للعموم الزماني ، كآية وجوب الوفاء بالعقود مثلا ، وورد دليل خاص يدل على خروج بعض ما يشمله ذلك العام من الانواع ، أو الاصناف ، أو الافراد ، عن عمومه ، وعدم كونه محكوماً بحكم العام في برهة من الزمان ساكتا عن بيان مقدار زمان الخروج ، وانه هل هو قطعة خاصة منه ، ليكون محكوماً بعدها بحكم العام أو هو جميع الازمنة ، ليكون محكوماً بحكم الخاص فيما بعد تلك القطعة ، وذلك كدليل : خيار العيب والغبن ونحوهما المفروض عدم دلالته على مدة ثبوت الخيار وجواز الفسخ وانه على الفور أو التراخي ، فاختلفوا في أن المرجع بعد ذلك الزمان المتيقن خروجه ، هل هو عموم العام ، أو استصحاب حكم الخاص ، أو فيه تفصيل ، و (الاول) : يظهر من المحقق الثاني (قده) في مسألة خيار الغبن ، و (الثاني) : يظهر من الشهيد الثاني (قده) في هذه المسألة ولتوضيح الحق ، في المقام ينبغي بسط الكلام في الجملة :

فنقول : ربما يشك في أصل التخصيص والتقييد وتحقق ما يصلح أن يرفع به اليد عن ظاهر الدليل العام أو المطلق ، فلا اشكال في أن المرجع فيه عموم العام أو اطلاق الدليل تعويلا على أصالة العموم والاطلاق المعتبرة في طريقة العقلاء ، التي يتم بها الدليل الاجتهادي ، ولا مورد فيه للاصول العملية التي منها الاستصحاب ، من دون فرق في ذلك بين كونها على وفق ذلك الدليل أو على خلافه ، وهذا كما لا اشكال في أن المرجع هو الدليل الخاص تعويلا على أصالة الظهور في طرفه وتقديماً لها على أصالة الظهور في طرف العام ، لا ظهرية الاول عرفا من الثاني ، فيما إذا كان دليل التخصيص مبينا لحكم الخاص خالياً عن الاجمال من حيث أمد الزمان ، سواء دل على ثبوته في قطعة خاصة منه ، أو في جميع الازمنة ، فان المحكم في هذا الفرض

هو الدليل الخاص ، كما ان المحكم في الفرض الاول هو الدليل العام بلا كلام ولا اشكال في شيء من ذلك .

وإنما الكلام والاشكال فيما إذا كان دليل التخصيص ساكتا عن هذا الزمان الثابت فيه حكم الخاص وغير متعرض لكونه في قطعة خاصة منه ، أو انه ثابت بوجه الدوام والاستمرار ، وذلك أما من جهة كونه لبيا قاصراً في نفسه عن افادة الحكم بالنظر الى ما بعد تلك القطعة المتيقن ثبوته فيها . أو لفظياً مجملا بالنسبة اليه ولا دلالة له في ان الموضوع بعد تلك القطعة محكوم بحكم العام أو محكوم بحكمه السابق الثابت له في تلك القطعة ، فوقع الخلاف في ان المرجع في هذا الفرض عموم العام والاخذ بحكمه ، أو المرجع استصحاب حكم الخاص المتيقن سابقاً ، أو لا بد من التفصيل في المسألة ، والظاهر أن الخلاف في ذلك مبني على الخلاف في اعتبار اصالة العموم بالنسبة إلى الازمان أي بالنسبة إلى قطعات الزمان المتعاقبة الموجبة في بعض الصور لتحقق الافراد الطولية لمتعلق الحكم ، كاعتبارها بالنسبة إلى الافراد العرضية وعدمه ، فانه لو فرض اعتبارها لا يبقى وجه للتردد والخلاف المذكور اصلا ، بل عليه يتعين الرجوع إلى هذا الاصل اللفظي العقلائي المتقدم على الاصول العملية ، كتعين الرجوع إلى سائر الادلة الاجتهادية وتقدمها على الاصل العملي ، لما سيتضح لك في الخاتمة (انشاء الله تعالى) فلا يبقى حينئذ مجال لتوهم تقدم استصحاب حكم الخاص على الدليل العام أو تعارضه معه وتساقطهما والاخذ بسائر الاصول العملية المتناسبة للمقام .

وكيف كان . فالذي يقتضيه التحقيق في المقام ، ما ذهب اليه شيخنا العلامة الانصاري وتبعه فيه المحقق الخراساني (قدهما) من التفصيل في المسألة ، وما افاده الشيخ العلامة الانصاري (قده) في هذا المقام ، وإن كان لا يخلو عن الاجمال

وليس فيه ما يحويه كلام صاحب الكفاية من الشرح والتوضيح ، إلا انهما (قدهما) أرادا معنا واحداً على ما سيتضح لك فيما يأتي (انشاء الله) ، وعلى أى حال فحصل التفصيل المختار انه تختلف الموارد بحسب اختلاف دلالة الدليل العام والخاص الواردين فيها ، (فتارة) : يكون المورد بالنظر إلى دلالة الدليلين مما يتعين الرجوع فيه إلى عموم العام ، والتعويل فيه على أصالة العموم الازماني ، من جهة حكومتها على استصحاب حكم الخاص ، بعد فرض جريانه فى نفسه ، لاجتماع شرائطه لو لا عموم العام في مورده ، و (اخرى) : يكون المورد مورداً للتمسك بالعموم بالنظر إلى دلالة الدليلين ، مع فرض انه لا محل للاستصحاب ولا مجرى له فيه فى حد نفسه ، لاختلال أركانه ، ولذا كان المرجع سائر الاصول العملية لو لم يكن في البين عموم العام . (وثالثة) : يفرض عكس ذلك فيكون المورد مجرى لاستصحاب حكم الخاص وينتفى فيه موضوع الاصل اللفظى ، بان لا يكون لدليل العام عموم من حيث الازمان أصلا . و (رابعة) : يكون المورد المفروض مما لا يصح فيه التعويل على شيء من الاصلين لا على أصالة العموم الزماني ، ولا على استصحاب حكم الخاص ، لاختلال أركان كل منهما ، فيتعين فيه الرجوع إلى سائر الاصول العملية المتناسبة لفرض المسألة هذا . وتوضيح ما ذكرناه يستدعى رسم مقدمة ، وهي انه لا خفاء في ان متعلقات الاحكام الشرعية وهي الافعال الاختيارية بما انها أمور زمانية صادرة من الزمانى لا بد لها من زمان تقع فيه لاحتياجها اليه احتياج المظروف إلى ظرفه ، كما هو الشأن فى موضوعات الاحكام ، سواء اعتبرت كذلك أو اعتبرت بانفسها ، ولا خفاء في ان الزمان المفروض يختلف من حيث دخله فى المصلحة المقتضية للجعل وعدمه ، فربما لا يكون له الدخل أصلا فى المصلحة المقتضية لايجاب الواجب أو ندب المندوب مثلا ، وإنما يفرض نظراً إلى الاحتياج اليه من حيث الظرفية .

وربما يكون له الدخل في المصلحة الداعية للطلب في الواجب أو المندوب مثلا ، ويعبر عنها في الغرض الاول بغير الموقت نظراً إلى عدم توقيته وتقييده بوقت خاص وظرف معين من الزمان كاليوم ، أو الليل ، أو الشهر ، أو نحو ذلك ـ وحصول الغرض الداعي للطلب بمجرد تحقق الفعل في اي زمان ، من دون فرق في ذلك بين كون المتعلق أمراً بسيطاً آنياً كالنظر إلى وجه العالم نظرة واحدة والاكل والشرب ونحوهما أو مركباً من الاجزاء التي يكون كلها من سنخ واحد ـ كالصوم والوقوف ونحوهما ـ أو مركباً من اجزاء مختلفة ـ كالصلاة والحج ونحوهما وسواء كان المتعلق مطلوبا على نحو صرف الوجود لوفائه بالغرض الداعي للطلب ، كما لو فرض وحدة الغرض وقيامه بمطلق وجود الطبيعة ، أو كان مطلوبا على نحو تكرر الوجود ، كما في فرض تعدد الاغراض الداعية للطلب وقيامها بالوجودات المتكررة من تلك الطبيعة بمعنى انه يفي بكل منها واحد منها ، أو فرض وحدة الغرض وقيامه بمجموع تلك الوجودات بمعنى انه لا يفي بحصوله إلا الوجودات المتكررة من الطبيعة على وجه الارتباط ، وسواء كان لطول الفعل أو قصره دخل في حصول الغرض ، فروعي كمية الفعل باعتبار اضافته إلى الزمان الذي يحتاج اليه من هذا الحيث بنحو الظرفية أو لم يكن كذلك . بل كان الغرض مترتباً على وجود الفعل مطلقاً ، سواء وجد قصيراً أو طويلا ، وهذه الفروض التي فرضناها ـ كما ترى ـ باجمعها مشتركة في عدم دخل الزمان في الغرض الداعي للطلب والمقتضى للبعث نحو الفعل ، بل الفعل بنفسه واف بحصول الغرض أن وجد باحد الانحاء المتقدمة ، وإن كان لا محيص له مع ذلك من الزمان الذي يقع فيه على نحوه المطلوب ، لما عرفت من احتياج الزماني إلى الزمان بل عرفت انه ربما يراعى ويقدر في بعض الصور كمية الفعل من حيث الطول والقصر بمقدار من الزمان ، إلا انه مع ذلك لا تقييد في شيء

منها بالزمان ، فلا توقيت ، ولذا يعبر عن المطلوب فيها بغير الموقت .

وهذا كله بخلاف الفرض الثانى ، وهو ما إذا فرض للزمان الخاص دخل في الملاك المقتضى للطلب ، بحيث لا يفي بحصوله ذات الفعل المطلوب وجوبا أو ندبا ، وإنما يفى به الفعل بوقوعه في الزمان الخاص المفروض اعتباره فى الملاك والمصلحة ، ويعبر عن المطلوب في هذا الفرض بالموقت من دون فرق فيه ايضاً بين الصور التي ذكرناها في الفرض الاول ، وذلك لتوقيت المطلوب وتقييده بالزمان الخاص في جميع تلك الصور على الفرض .

ثم ان الزمان المفروض دخله فى المصلحة ، المقيد به الفعل المطلوب (تارة) : يكون بقدر ذلك الفعل ـ كما في الصوم الواجب من طلوع الفجر إلى الغروب ـ فيعبر عن ذلك المطلوب بالمضيق و (اخرى) : يكون الزمان المفروض أوسع من الفعل المطلوب كما في الصلوات اليومية ، فيعبر عنه بالموسع ، و (ثالثة) : يختلف في كميته ، فتارة يكون بقدر الفعل المقيد به ، وأخرى يكون ازيد منه ـ كما في صلوة الكسوفين ـ فان انكساف الشمس وانخساف القمر ربما يكون بمقدار فعل الصلاة الواجبة له ، وقد يبقى أزيد من ذلك وبذلك يختلف التعبير عنه بالمضيق والموسع حسب اختلاف مقدار زمان الكسوفين .

ثم لا يذهب عليك أن المصلحة المقتضية لايجاب الفعل أو ندبه فى الموقتات أو غيرها ، ربما يفرض قيامها بصرف الوجود من الطبيعة المطلوبة في الزمان الخاص كما فى باب الموقتات أو في أي زمان فرض كما في غيرها ، وحينئذ فان كان الزمان المفروض دخله في الغرض أو كونه ظرفا للمطلوب ، أزيد من ذلك الفعل المطلوب كما فى الموسع وغير الموقت ، فلا بد في مقام الجعل من ملاحظة ذلك الفعل المفروض حصول الغرض بصرف وجوده ، بالاضافة إلى كل قطعة من قطعات

الزمان الذي يمكن وقوعه فيه من الزمان الخاص أو من جميع الازمنة ، وباعتبار وقوعه فيها ، فرداً مستقلا لمتعلق الحكم بحيث يحصل له بهذه العناية أفراد طولية ، بعدد تلك القطعات المفروضة من الزمان الخاص في الموقت أو من جميع الازمنة في غيره ثم جعل الحكم لذلك الفعل بلحاظ وجوداتها الطولية على البدل بحيث يتعلق الطلب بكل واحد من تلك الافراد الطولية لمتعلقه على نحو العموم أو الاطلاق البدلي لفرض وفاء كل منها في حد نفسه بحصول الغرض ، وعدم ترجيح لبعضها على الآخر ، وحينئذ فان فرض ورود دليل لفظي ايجابي في مقام البيان ، كان لا محالة وبحكم العقل ظاهراً في ارادة الاطلاق أو العموم البدلي بالنسبة إلى تلك الافراد الطولية ، واستقل العقل بالتخيير وكفاية كل منها في حصول الامتثال ، لكفايته في حصول الغرض الذي يسقط معه الأمر .

وأما أن كان الدليل قاصراً عن البيان ، أما لاهماله أو اجماله أو كونه لبيا واحتمل اعتبار خصوصية زائدة على أصل العمل كاعتبار وقوعه في قطعة خاصة من الزمان في حصول الغرض ، فيكون الغرض من فروض الشك بين الأقل والاكثر الأرتباطيين ، والمرجع فيه على ما هو التحقيق هي البرائة الشرعية ،

ولو فرض خروج بعض الأفراد الطولية عن تحت عموم دليل الواجب أو أطلاقه بالقرينة العقلية أو النقلية ، فان كان الخارج هو الفرد الأخير منها فهو ، وإلا بقيت ، الأفراد المتأخرة على ما كانت عليه من محكوميتها بعموم دليل الواجب أو اطلاقه بعد فرض تماميـــة مقدمات الحكمة ، ولا يصح استصحاب حكم ما هو الخارج لسائر الأفراد المتأخرة ، لتغاير الموضوع ، فيكون من أسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر لا ابقاء لما كان .

هذا كله مع فرض قيام الغرض المقتضي للجعل بصرف الوجود من الفعل ،

وربما يكون الغرض الداعي إلى الطلب قائماً بتكرر وجود الفعل ، وحينئذ فان كان المطلوب تكراره هو الفعل من حيث تقيده بوقوعه فى الزمان الخاص المعتبر دخله فى أصل الغرض ، كان الفعل بوجوداتها المتكررة مطلوبا موقتاً ، وإن كان المطلوب تكراره هو الفعل بارساله وفي أي زمان اتفق لحصول الغرض بذلك وعدم دخل خصوصية الزمان فيه ، كان الفعل بتلك الوجودات مطلوبا مرسلا عن قيد الزمان لامحالة ، وعلى التقديرين فـ (تارة) : يكون الغرض المفروض قيامه بتكرر الوجود أمراً واحداً لا يفى بحصوله إلا مجموع تلك الوجودات المتكررة في الزمان الخاص أو فى مطلق الزمان من حيث الأجتماع والأنضمام ، بحيث لو خلت عن وجود الفعل قطعة من قطعات الزمان الخاص المعتبر وقوع الفعل فيها فى الموقت أو خلى عنه بعض الأزمنة في غير الموقت ، لم تكن سائر الوجودات وافية بحصول الغرض ، ففى مثل الفرض لابد من ملاحظة تلك الوجودات المتكررة أمراً واحداً بالاعتبار ، وجعل الحكم له بوحدته الأعتبارية ، وحينئذ فلا يكون فى البين إلا حكم واحد متعلق بفعل واحد ، فليس له إلا أطاعة واحدة وعصيان واحد ، وكذلك المثوبة والعقوبة .

و (أخرى) : يفرض تعدد الغرض القائم بالوجودات المتكررة من الفعل موقتاً كان أو غير موقت وانه يفى بكل من الاغراض المتعددة واحد من تلك الوجودات ، من دون اعتبار وصف الأجتماع والا نضمام لها في حصول الغرض ، فكل قطعة من الزمان الخاص او من أي زمان فرض خلت عن وجود الفعل ، لما أخلت إلا بالغرض القائم بوجود الفعل فيها بالخصوص ، لا بساير الأغراض القائمة بساير الوجودات ، بل هي متحققه بتحققها فى مواطنها على التدريج ، وفى مثل هذا الفرض لا بد فى مقام الجعل من ملاحظة كل من تلك الوجودات المتكررة للفعل

بالنظر إلى قطعات الزمان الخاص أو مطلق الزمان ، موضوعا مستقلا لحكم مستقل لاستقلاله بالغرض القائم به على الفرض ، ثم جعل الحكم لكل من تلك الوجودات بحيث يتعدد حسب تعددها ويستقل كل منها بحكم غير ما يستقل به الاخر ، وحينئذ فيكون لكل منها طاعة وعصيان ومثوبة وعقوبة على حده ، لأن المفروض عدم الارتباط بينها .

هذا . وقد اتضح لك بما أوضحناه ، ان ما ذكرناه من الافراد الطولية للواجب مثلا وفرض كونها بمجموعها أمراً واحداً متعلقاً لحكم واحد ، وذلك بمناط وحدة الغرض المقتضى للجعل المستتبعة لوحدة الحكم ووحدة الاطاعة والعصيان والثواب والعقاب ، أو فرض كل منها موضوعا مستقلا لحكم مستقل ، وذلك بمناط تعدد الغرض المستتبع لتعدد الحكم وتعدد طاعته وعصيانه ، أمر لا يختص بباب الموقتات المعتبر فيها الزمان الخاص : [من الساعة ، أو اليوم ، أو الشهر الخاص ، او نحو ذلك من الأزمنة المحدودة الخاصة] بل يعم غير الموقتات بعين المناط المذكور ، فانه جار في المطلوبات المرسلة عن قيد الزمان كجريانه في الموقتات من دون فرق بينهما في ذلك ، غاية الأمر ان الأفراد الطولية المتعاقبة المفروضة لمتعلق الحكم الوافية بمجموعها من حيث الانضمام بغرض واحد قائم بها مجتمعة ، أو الوافية بالاغراض المتعددة بان يفي كل منها بواحد من تلك الاغراض ، إنما تفرض وتعتبر في باب الموقتات بالاضافة إلى قطعات الزمان الخاص لا مطلق الزمان الذي فرض امكان وقوع الفعل فيه ، وذلك لفرض دخالة ذلك الزمان الخاص في كون المتعلق بافراده الطولية وافياً باحد النحوين بالغرض الداعي إلى الطلب ، وهذا بخلاف الافراد الطوليه في غير الموقتات ، فانها من جهه عدم التوقيت والتقييد فيها بوقت لا تحتاج إلى اعتبارها بالاضافة إلى زمان خاص ، بل إنما تلاحظ فيها بالاضافة الى مطلق

الزمان الملحوظ بنحو الظرفية لتعيين مقدار الوجودات المتكررة للفعل وافراده المتعاقبة الوافية بالغرض باحد النحوين .

فالحاصل : انه تكثر أفراد متعلق الحكم وتزيد لها أفراد طولية بفرض كونه في كل قطعة من قطعات الزمان ، فرداً مستقلا محكوما بحكم مستقل لوفائه بنفسه للغرض المقتضى للجعل ، من دون فرق فى ذلك بين أن يكون للزمان الخاص دخل فى ذلك الغرض والمصلحة حتى يكون الفعل مطلوبا موقتاً ، أو لم يكن كذلك حتى يكون مطلوبا مرسلا عن قيد الزمان ، وقد عرفت أن الاحتياج فيه مع ذلك إلى ملاحظة الزمان في تصور الافراد الطولية إنما هو من جهة كون الفعل من الزمانيات التي لابد لها من الزمان ، ومن جهة تحديد كمية تلك الافراد المتعاقبة الوافية بالغرض بالنظر إلى مقدار الزمان ، ومن هنا يتضح لك أن ما جرى فى كلماتهم وشاع فى تعبيراتهم ، من أن الزمان أما ان يكون ملحوظاً في شيء من الحكم أو الموضوع أو المتعلق ، ظرفا لاستمراره أو يكون ملحوظاً ومأخوذاً قيداً فيه ومفرداً ومكثراً له فهو فى الحقيقة نوع مسامحة وتساهل في التعبير ، فانه ربما يتوهم منه أن تكثر الافراد الطولية وتعددها باعتبار وقوع الفعل مثلا فى كل قطعة من الزمان ، مستند إلى أخذ الزمان قيدالشيء من هذه الامور ، فيختص ذلك بالموقتات . ولكنك عرفت على التفصيل عدم اختصاص هذا الامر بباب الموقتات ، بل هو جار في غيرها ايضاً بمناط واحد ـ كما أوضحناه بما لا مزيد عليه ـ وينبغي أن يحمل عليه مرادهم (قدهم) إذا عرفت هذه المقدمة .

فنقول : في توضيح ما هو المختار فى المسئلة من التفصيل تبعاً لشيخنا العلامة الانصاري والمحقق صاحب الكفاية (قدهما) انه يختلف حكم المسألة باختلاف الصور المتصورة لدليلي العام والخاص فى محل الكلام وذلك لانه إذا ورد دليل عام يدل على

ثبوت حكم وضعي أو تكليفي لعنوان كلي عام مأخوذ في موضوعه أو متعلقه ، كطهارة الماء في قوله عليه السلام : (كل ماء طاهر) ، ووجوب الوفاء بالعقد في قوله (تعالى) (أوفوا بالعقود) وأمثالهما وورد ايضاً دليل خاص يدل على خروج بعض افراد ذلك العنوان العام عن تحته في بعض أزمنة تحققه بالخصوص . ومحكوميته فيه بحكم آخر غير ما اثبته العام مع فرض سكوته عن حكم ذلك الفرد الخارج بالنسبة إلى سائر أزمنة تحققه ، وذلك كتخصيص دليل الطهارة بما دل على نجاسته عند تغيره باوصاف النجس ، وتخصيص دليل وجوب الوفاء بالعقود بما دل على جواز الفسخ عند ظهور الغبن أو تبين العيب ، فلا محالة ينحل حكم العام بالنظر إلى عمومه الافرادي إلى احكام عديدة حسب تعدد ما يصدق عليه عنوان العام من الافراد العرضية لموضوعه أو متعلقه التي لا تحتاج في فرديتها ومصداقيتها لهما إلى أزيد من اعتبار نفس عنوان الموضوع أو المتعلق في دليل العام بخلاف الافراد الطولية على ما قرر سابقاً ، ويكون مفاد الخاص خروج بعض تلك الافراد العرضية عن حكم العام في مقدار من الزمان ، سواء فرض كونه أول زمان تحقق ذلك الحكم ، أو آخره ، او متوسطاً بينهما .

وكيف كان . فاما ان يكون الموضوع أو المتعلق للحكم في كل من الدليلين مأخوذاً بنحو الاستمرار في عمود الزمان بأن لوحظ الموضوع ، أو المتعلق في مقام جعل الحكم أمراً واحداً مستمراً بالنسبة إلى مجموع زمان تحققه وبقائه ، فيجعل له حكم واحد مستمر باستمرار ذلك الزمان وذلك بمقتضى فرض وحدة الغرض الداعي إلى جعل الحكم كذلك ، وفرض استيفائه بنفس جعله أو ثبوته في الموضوع أو المتعلق المستمر .

وأما ان يكون الموضوع أو المتعلق في كل منهما مأخوذاً على نحو مفرد له ومكثر

لافراده بأن يلاحظ كل منهما في مقام جعل كل من حكمي العام والخاص بالنسبة إلى كل قطعة من قطعات زمن تحققه وبقائه فرداً ومصداقا لعنوان الموضوع او المتعلق، مغايراً لوجوده وتحققه في القطعة الاخرى من تلك القطعات المفروضة من الزمان الخاص أو من أي زمان كان وذلك ايضاً بمقتضى تعدد الاغراض الداعية الى جعل احكام عديدة بلحاظ وجودات الموضوع أو المتعلق في تلك القطعات المتعاقبة المفروضة من الزمان، وحصول كل من تلك الاغراض بتحقق كل منهما في بعض تلك القطعات أو استيفائها بنفس جعل تلك الاحكام العديدة، حسب تعدد تلك الوجودات، وحينئذ فينحل لا محالة الحكم المفاد بكل من الدليلين الثابت لكل فرد من الافراد العرضية للعنوان المأخوذ فيهما موضوعاً أو متعلقاً، إلى احكام عديدة نظراً إلى تعدد كل من تلك الافراد بالاضافة إلى كل قطعة من القطعات المقدرة بقدر خاص: [من السنة، أو الشهر، أو اليوم، او الساعة، او نحو ذلك على حسب اختلاف الاغراض الداعية إلى تقدير الزمان وتقييد الموضوع او المتعلق به] فبهذه العناية واللحاظ تحصل لا محالة أفراد طولية لكل من الموضوع والمتعلق زيادة على ما كان حاصلا لهما من الافراد العرضية.

وأما ان يكون الموضوع أو المتعلق في ناحية العام مأخوذاً بحسب مفاد دليله على النحو الاول - أي على نحو الاستمرار والوحدة الاعتبارية في مجموع الزمان المفروض تحققه - وفي ناحية الخاص مأخوذاً بحسب مفاد دليله على النحو الثاني - أي على نحو مفرد للموضوع او المتعلق ومكثر لافراده بلحاظ وجوده بالاضافة إلى كل قطعة قطعة من الزمان المقدر المفروض -.

وأما ان يكون الأمر بالعكس، فيكون مفاد دليل الخاص على النحو الاول، ومفاد دليل العام على النحو الثاني، هذه جملة الكلام في بيان الصور المتصورة لدليلي

الخاص والعام وقد تبين انها صور أربع وأما بيان احكامها .

فالصورة الاولى منها وهي ما إذا لوحظ الموضوع أو المتعلق في كل من الدليلين أمراً واحداً مستمراذا حكم واحد مستمر ، فلا خفاء ولا اشكال في انه يتعين الرجوع فيها في مورد الشك ـ وهو ما بعد الزمان المستفاد حكمه من الدليل الخاص ـ إلى استصحاب حكم الخاص وذلك لتمامية أركانه من اليقين بثبوت حكمه سابقاً في مقدار من الزمان ، والشك في بقائه لعين ما كان له من الموضوع أو المتعلق المفروض كونه امراً واحد مستمراً في الازمنة اللاحقة ، وعدم كون الفرض محلا للتمسك بالعام ، لوضوح ان دليل العام إنما اثبت على الفرض حكما واحداً مستمراً لموضوع او متعلق واحد مستمر ، وعليه فكل فرد من الافراد العرضية المتصورة له ، ان كان محكوماً بذلك الحكم في مجموع الزمان المقدر المفروض ظرفا للموضوع او المتعلق أو قيداً له ، كان ذلك الفرد مشمولا لدليل العام وداخلا تحت عمومه ، وكل فرد منها لم يكن كذلك بل كان محكوماً بحكم آخر فى مجموع ذلك الزمان المفروض أو فى بعض الآنات منه من دون فرق فيه بين كونه الان الأول من تحقق ذلك الفرد أو من الآنات المتوسطة لتحققه أو الأخيرة ، كان ذلك الفرد لا محالة خارجا عن تحت دليل العام ، ولم يكن حكمه مستفاداً منه ، ولم يكن دليل العام مرجعاً فى كشف حكمه مطلقاً ، سواء كان الدليل الخاص المخرج له عن تحته في بعض تلك الآنات ، مبيناً لحكمه بالنسبة الى سائر انات تحققه من الزمان المفروض حتى لا يبقى فى البين شك في الحكم بالنسبة اليها ايضاً ، أو لم يكن كذلك فيشك فى حكم الخاص بالنسبة إلى الازمنة اللاحقة ، وسواء كان آن خروج الخاص عن تحت العموم هو آن أول تحققه او الآن الأخير أو من الانات المتوسطة بينهما ، وهذا كله من جهة وضوح انه ليس لكل فرد من الأفراد العرضية الموضوع أو

المتعلق المأخوذ في ناحية العام في الصورة المفروضة إلا دخول واحد تحت العموم وخروج واحد عنه ، فيدور أمره لا محالة بين كونه داخلا لا يتعقبه الخروج وبين كونه خارجا لا يتعقبه الدخول .

ويتفرع على ذلك انه لو دل دليل الخاص على خروجه عن تحت العموم ولو في بعض آنات تحققه كما هو المفروض فى محل الكلام كشف ذلك عن عدم شمول العام له رأساً ، لا انه كان شاملا له ومتضمناً لحكمه فى برهة من الزمان المقدر المفروض ثم اثبت له الخاص حكما آخر فى برهة اخرى من ذلك الزمان ، بداهة عدم تضمن العام على الفرض إلا لحكم واحد مستمر لموضوع أو متعلق واحد مستمر في مجموع آنات الزمان المقدر له ظرفا او قيداً ، ولذا لو ثبت كون الخاص محكوما بحكم العام في غير مقدار دلالة دليله من سائر الآنات ، كان ذلك الحكم في الحقيقة اجنبياً عن مفاد العام مسانخا لحكمه لما عرفت من ان مفاده في الحقيقة مغاير لما ثبت للفرد الخارج فى غير موطن خروجه وحينئذ فان دل دليل على حكم الخاص ومحكوميته بحكم العام في ما عدى القطعة التي تضمن دليل الخاص لحكمه فيها سواء كان من الآنات السابقة عليها أو اللاحقة لها من الزمان المقدر المفروض لحق الخاص فيها بسائر الافراد الباقية تحت العام من حيث الاشتراك فى الحكم لا من حيث الاشتراك في مشمولية لدليل العام وإلا فالمرجع فيها هي الاصول العملية .

هذا وقد اتضح بما اوضحناه ، انه لا مجال لما افاده المحقق صاحب الكفاية (قده) في هذه الصورة من التفصيل بين ما إذا كان الخاص بمقتضى دلالة دليله خارجا عن تحت العموم من أول الامر - أي في اول آن تحققه - وبين ما إذا كان خارجا عنه في بعض الآنات اللاحقة ، والالتزام بصحة التمسك بالعموم الافرادي لدليل العام في الأول لالحاق الخاص بسائر افراده بالنسبة إلى ما

بعد زمن التخصيص ، وذلك نظراً الى أن فردية ما هو الخارج لعنوان العام بما انه محكوم بحكم كذائى ودخوله تحته ، إنما هو فيما بعد مقدار دلالة الخاص وإنه يكون اول زمان استمرار حكم العام بالنظر اليه ما بعد ذلك المقدار ، وعدم صحته في الثاني نظراً إلى عدم تعقل دخول الفرد الواحد تحت العام مرتين ، فانه ليس له إلا دخول وخروج واحد ، والمفروض ان الفرد الخارج كان داخلا تحت العام ثم خرج بدلالة الخاص فلو فرض التمسك بالعموم ثانياً في ما بعد زمان التخصيص ، يلزم دخول الفرد الواحد في العام مرتين .

وقد تبين لك انه مما لا يمكن المساعدة عليه ، فانك عرفت فيما سبق ان الفرد الواحد يدور أمره بين خروجه عن العام رأساً وبلا دخول ، وبين دخوله فيه دائماً بلا خروج .

وكيف كان فحاصل الكلام في الصورة الأولى انه يتعين الرجوع فيها إلى استصحاب حكم الخاص وانه لامحل فيها للتمسك باصالة العموم لامن جهة تخصيص دليلها بدليل الاستصحاب ، بل لانه ليس للعام سوى العموم الأفرادي وقد فرض خروج الخاص عنه بدليل التخصيص ولم يكن لهذا الفرد وغيره من افراد العام عموم ازماني بالنسبة إلى آنات تحققه في زمان مفروض حتى يتمسك به في ما بعد زمن التخصيص ولذا لو فرض عدم جريان الاستصحاب فى محل الفرض لا بتلائه بالمعارض كان المرجع سائر الاصول العملية لا اصالة العموم ، وأما (الصورة الثانية) : وهي ما إذا لوحظ الموضوع أو المتعلق فى كل من الدليلين بالنسبة إلى كل قطعة من قطعات الزمان المقدر المفروض فرداً ومصداقا مغايراً لما هو الملحوظ منه بالنسبة الى غيرها من القطعات ، فيتعين فيها الرجوع عند الشك أي فى ما بعد زمن التخصيص إلى أصالة العموم الازمانى الثابت لدليل العام بالنظر إلى افراده الطولية ، كما

يتمسك بعمومه الأفرادي بالنظر إلى افراده العرضية في بعض صور الشك ، كما إذا شك في أصل التخصيص ، أو في المقدار الزائد .

والوجه في ذلك واضح بعد فرض كون كل من الأفراد العرضية لعنوان العام بالنظر إلى تحققه في كل قطعة من قطعات الزمان فرداً مستقلا للموضوع او المتعلق ، فان حكم هذه الافراد الطولية الثابتة لها بهذه العناية حكم الأفراد العرضية الثابتة لها بلا عناية ولحاظ زائد ، فكما انه لو خرج عن العموم الافرادي لكل منهما فرد من الافراد العرضية بدليل التخصيص لا يضر خروجه ببقاء سائر الأفراد العرضية تحت العام ، فيعول على أصالة العموم الأفرادي ، فكذلك لو خرج عن العموم الازماني لكل منهما بعض الأفراد الطولية بدليل التخصيص ، بمعنى انه خرج عن مفاد دليل العام فرد من تلك الأفراد العرضية بالنظر إلى بعض ازمنة تحققه لا يضر خروجه ببقاء سائر الافراد الطولية بمعنى بقاء ذلك الفرد الخارج في مقدار من الزمان بالنسبة إلى غيره من قطعات الزمان المفروض تحت عموم العام ، فيعول على أصالة العموم الازماني بالنسبة اليها ، ولا يبقى محل لجريان الاستصحاب أصلا حتى مع قطع النظر عن اعتبار ذلك الأصل لوضوح ان التعبد بحكم الخاص فيما بعد زمن التخصيص في هذه الصورة إنما هو من اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر لا ابقاء لما كان ، ولذا يتعين الرجوع إلى سائر الأصول العملية لو فرض عدم اعتبار أصالة العموم في الازمان أو فرض سقوطها بالمعارضة .

وأما (الصورة الثالثة) : وهي ما إذا لوحظ الموضوع أو المتعلق في الدليل العام بالنحو الأول بأن أخذ مجموع الزمان ظرفا لاستمراره واستمرار حكمه وفي الدليل الخاص بالنحو الثاني بان لوحظ بالنسبة إلى كل من آنات الزمان المفروض فرداً مستقلا ذا حكم على حدة ، فالتحقيق : انه لا مجال فيها للتمسك باصالة العموم

فى غير مقدار دلالة الخاص لعين ما ذكرناه فى وجه عدم صحة التمسك بها فى الصورة الاولى ولا محل ايضاً لجريان استصحاب حكم الخاص لعين ما ذكرناه في وجه عدم جريانه فى الصورة الثانية فالمرجع فيها حينئذ غيره من القواعد والأصول العملية .

وأما (الصورة الرابعة) : وهي عكس الثالثة فيتعين فيها الرجوع إلى عموم العام فى محل الشك لعين ما تقدم في وجه التمسك به في الصورة الثانية وانه مقتضى تقطيع الزمان وفرض كل ما ينطبق عليه عنوان الموضوع أو المتعلق بالنسبة إلى كل قطعة من قطعات ذلك الزمان فرداً مستقلا لذلك العنوان ولا تصل النوبة حينئذ إلى استصحاب حكم الخاص وذلك لمحكوميته في هذه الصورة بالنسبة الى دليل العام كما هي الشأن في سائر الأصول العملية بالنسبة إلى الأدلة الاجتهادية لا لعدم جريانه فى نفسه فانه لولا جريان أصالة العموم في هذه الصورة وحكومتها على الاستصحاب لكان جاريا بلا اشكال لتمامية أركانه ـ كما لايخفى ـ .

هـذا تمام الكلام في توضيح المختار من التفصيل في المسألة وهو التحقيق الذى أسسه شيخنا العلامة الأنصاري واوضحه واختاره المحقق الخراسانى (قدهما) وإن لم يقع فى كلام شيخنا العلامة (اعلى الله مقامه) إلا التعرض لحكم الصورتين الأوليين وهما كون الزمان فى كل من الدليلين ظرف استمرار الحكم أو كونه قيداً مفرداً للموضوع أو المتعلق ولعل السر في اكتفائه (قده) بذلك عن التعرض للاخريين ثبوت التلازم عرفا بين دليلي العام والخاص في كيفية لحاظ الموضوع أو المتعلق المفروض فيهما ، بحيث انه إذا لوحظ الموضوع أو المتعلق فى احدهما باحد النحوين ، من كونه أمراً واحدا مستمرا اذا حكم واحد مستمر فى مجموع الزمان المفروض ، أو كونه أموراً متعددة وافراداً متكثرة حسب تعدد القطعات المفروضة وتكثر الآنات الملحوظة من الزمان المقدر المفروض يلزمه عرفا لحاظه بذلك النحو

في الدليل الآخر وإنهما لا يختلفان في ذلك أصلا او يختلفان نادراً ، فانه امر ممكن معقول في نفسه، ولا يخفى انه بهذا التلازم العرفي يحرز كيفية اللحاظ في أحد الدليلين ان لم يكن مبيناً لها بنفسه بعد احرازها باحد النحوين في الدليل الاخر ببيانه فيدخل هذا الفرض في احدى الصورتين اللتين فرض فيهما احراز كيفية اللحاظ في كل من الدليلين بنفس ذلك الدليل فهو ملحق بهما في الحكم .

نعم لو فرض عدم احراز كيفية اللحاظ في شيء من الدليلين لا بنفسه ولا من الخارج لم يبق مجال فيه لا للتمسك باصالة العموم الازماني ، ولا لجريان استصحاب حكم الخاص بعد مقدار دلالة الخاص .

أما (الأول) : فلفرض عدم احراز لحاظ الزمان على وجه موجب لتحقق الافراد الطولية للموضوع أو المتعلق وانعقاد العموم الازماني للعام .

و (أما الثاني) : فلفرض عدم احراز ما هو مناط جريانه من كون الزمان الملحوظ في ناحية الخاص بمجموعه ظرفا لاستمرار حكمه ومتعلقه مثلا وفرض ذلك المتعلق أو الموضوع امراً واحداً مستمراً ذا حكم كذلك هـذا ولا يخفى عليك ان شيخنا الأستاذ العلامة (قده) قد جعل مورد الكلام ومحل النقض والابرام خصوص ما إذا فرض تعدد الحكم وتكثره تبعاً لتعدد متعلقه باعتبار تحققاته في قطعات الزمان المفروض أو كونه بالنظر إلى وقوعه في كل منها فرداً على حدة .

ثم فصل (قده) بين ما إذا كان مصب العموم الازماني المتحقق للعام بهذه العناية والاعتبار هو نفس المتعلق ، وبين ما إذا كان مصبه نفس الحكم بجعل المرجع في الاول اصالة العموم وفي الثاني الاستصحاب ، وقد تعرض لتوضيح مرامه اموراً ينبغي الاشارة اليها ولو على وجه الاختصار .

(الأول) : انه لا اشكال في أن الاصل في باب الزمان ان يكون ظرفا

للزماني ما لم يقم دليل بالخصوص على لحاظه قيداً له ، بوجه مفرد للموضوع ومكثر لافراده لفرض وجوده في كل آن من آنات ذلك الزمان فرداً مغايراً لوجوده في غيره من الآنات فمع عدم دليل على لحاظه كذلك واعتباره بهذا الوجه يحمل على الظرفية لذلك الامر الزماني ، وذلك لأن نسبة الزمان إلى الزماني ، كنسبة المكان إلى المكين لا تقتضي أزيد من الظرفية من دون فرق في ذلك بين ان يكون ذلك الأمر الزماني من مقولة الاعيان الخارجية والموضوعات للاحكام ، أو يكون من مقولة الافعال ومتعلقات الاحكام ، أو يكون من نفس الاحكام التكليفية او الوضعية .

ولا خفاء في ان جريان الاستصحاب في محل الكلام مبني على الأصل المذكور بداهة : انه لو كان الزمان قيد الوجود المستصحب كان التعبد بحكمه بالنسبة إلى وجوده في الآنات اللاحقة ، لآن وجوده السابق من اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر لا من ابقاء ما كان على ما كان عليه .

(الثاني) : انه لا يختص انقسام العام إلى الاصولي والمجموعي بالعموم الافرادي بل يصح بالنظر إلى العموم الازماني ايضاً غاية الامر أن الاستقلالية المعتبرة في العام الاصولي والارتباطية المعتبرة في العام المجموعي إنما يلاحظان في العموم الافرادي بالنسبة إلى كل ما ينطبق عليه عنوان المتعلق مع قطع النظر عن الزمان وفي العموم الازماني بالنسبة إلى اجزاء الزمان وآناته (فتارة) يلاحظ قطعة من الزمان على وجه الارتباطية ، سواء كانت محدودة بحد خاص ، كالسنة ، والشهر ، والاسبوع ، واليوم ، والساعة ، نحو ذلك . أو لا تكون كذلك كما دام العمر فتجعل بمجموع آناتها المتعاقبة على نحو العام المجموعي قيداً لوجود الحكم أو المتعلق ، بحيث لو فرض خلو آن منها عن وجوده أرتفع الحكم من أصله ولم يمكن بقائه او تجدد المتعلق بوصف كونه كذلك في غيره من الآنات وذلك ، كالصوم الذي يكون عبارة عن

الامساك ، من الطلوع إلى الغروب ، فانه مقيد بوقوعه فى مجموع آنات النهار من حيث المجموع بحيث لوخلى عنه شيء منها اختل المتعلق وانقطع الحكم عن تعلقه به ، فيكون عموم الازماني للعام بهذا الاعتبار مجموعياً ولا يكون للحكم فى هذا الفرض إلا اطاعة واحدة وعصيان واحد ، وكذلك الثواب والعقاب . و (اخرى) : يلاحظ كل آن من آنات الزمان المقدر المفروض قيدالوجود الحكم أو المتعلق في ذلك الآن ويعتبر وجوده في كل آن وجوداً مغايراً لوجوده في الآن الأخرى على نحو العام الأصولي يتعدد الحكم أو المتعلق بتعدد تلك الآنات ويكون لكل آن حكم ، أو متعلق مستقل لا يرتبط بما يخص الاخر ولذا لو خلى آن منها عن وجوده لما ضر بوجوده واستقلاله فى الآن الاخر وبهذه العناية والاعتبار يكون العام بالنظر إلى عمومه الازمانى عاماً اصولياً .

ويتفرع على هذا الفرض تعدد الاطاعة والعصيان والثواب والعقاب خلاف الفرض السابق (الثالث) اعتبار العموم الازماني وثبوته باحد الوجهين المتقدمين في الامر السابق يحتاج إلى قيام دليل عليه ، فتارة يكون الدليل المتكفل لبيانه نفس دليل الحكم كقوله : (اكرم العلماء) في هذا الشهر أو دائماً ، أو قوله (اكرم العلماء في كل يوم من هذا الشهر) أو (في كل زمان) ، أو نحو ذلك . و (اخرى) يستفاد ذلك من دليل لفظي آخر كقوله ﷺ (حلالي حلال إلى يوم القيامة وحرامي حرام إلى يوم القيامة) . و (ثالثة) يستفاد من دليل الحكمة ، كما يستفاد منه العموم الافرادي بعد تمامية مقدماتها وهي مبنية على لزوم لغوية الحكم ، وعدم الفائدة في تشريعه من عدم ارادة العموم الازمانى كما في قوله تعالى (أوفوا بالعقود) اوالافرادي كما فى قوله تعالى : (احل الله البيع)فانه لو أريد في الاول وجوب الوفاء بالعقد آناما مردداً بين سائر الآنات ، وفي الثاني حلية الفرد المردد من البيع لزم

لغوية الجعل والتشريع .

(الرابع) : مصب العموم الازمانى تارة يكون متعلق الحكم والفعل الصادر عن المكلف واخرى يكون نفس الحكم .

و (بعبارة اخرى) : ان الزمان الملحوظ فى ناحية العام تارة يكون قيداً مأخوذاً باحد الوجهين فى المتعلق وهو الفعل الصادر عن المكلف من نحو الاكل ، والشرب ، والوفاء ، والاكرام وامثالها من الافعال الوجودية أو العدمية و(اخرى) يكون قيد النفس الحكم من نحو الوجوب والحرمة ، ونحوهما .

(فعلى الاول) يكون العموم الازمانى تحت دائرة الحكم ويكون الحكم وارداً عليه ، فان الحكم كما يرد على المقيد يرد على قيده وهو الزمان فى هذا الفرض .

و (على الثانى) : يكون العموم فوق دائرة الحكم ووارداً عليه وهذان الوجهان وإن كانا متحدين بحسب النتيجة ، إلا انهما يختلفان فيما هو المهم بالبحث على ما سيتضح لك (انشاء الله تعالى) .

(الخامس) : أن الفرق بين العموم الازماني الملحوظ فى ناحية المتعلق وبين العموم الازمانى الملحوظ في ناحية الحكم من جهتين :

(الاولى) انه إذا كان العموم الازمانى قيداً للمتعلق أمكن استفادة اعتباره من نفس دليل الحكم كما فى قوله (اكرم العلماء فى هذا الشهر) أو (فى كل يوم من هـــذا الشهر) . وأما إذا كان العموم الازمانى قيد النفس الحكم أمتنع استفادة اعتباره من الدليل المتكفل لبيان ذلك الحكم بل يحتاج في اعتباره إلى دليل آخر ، لوضوح أن عموم الحكم واستمراره فرع ثبوت أصل الحكم وتحققه فنسبة عموم الحكم إلى نفسه نسبة المحمول إلى موضوعه ومن الواضح أن الدليل المتكفل لبيان موضوع لا يصلح أن يكون مبيناً لحكمه وكذلك العكس .

(الثانية) انه أن كان مصب العموم الازمانى هو المتعلق والفعل الصادر عن المكلف فالمرجع هو العام ويتعين الرجوع الى عمومه الازمانى عند الشك في أصل التخصيص ، أو في المقدار الزائد كما يرجع الى العموم الافرادي عند الشك فى ذلك ولا محل لجريان استصحاب حكم العام ، أو الخاص ، مطلقاً حتى مع فرض المانع عن التمسك بعموم العام ، فيكون المرجع على هذا التقدير سائر الاصول العملية ، وذلك لان المفروض تكفل دليل العام فى مثل هذا الفرض لبيان الحكم بالنسبة إلى كل آن من آنات ظرف متعلقه على نحو العام الاصولي سواء كان مصرحا بذلك أم لا فلا فرق بين قوله (اكرم العلماء في كل يوم من هذا الشهر) وبين قوله (اكرم العلماء في هذا الشهر) فى كونه مبيناً لوجوب اكرامهم في كل يوم من أيام الشهر على نحو العام الاصولي ، فيتعدد المتعلق بتعدد الايام مثلا وينحل الحكم إلى احكام عديدة حسب تعدد المتعلقات ، ويكون أكل منها حكم على حدة كما في العام الافرادي ، وحينئذ فلو شك في أصل التخصيص أو علم به بالنسبة إلى بعض ازمنة تحقق المتعلق ولكن شك فيه بالنظر إلى ما بعده لم يصح الرجوع إلى استصحاب حكم العام في الاول أو الخاص فى الثانى ، لانه مستلزم لاسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر .

وأما لو كان مصب العموم الازمانى نفس الحكم انعكس الامر وتعين الرجوع فيه إلى استصحاب حكم العام عند الشك فى أصل التخصيص ، وإلى استصحاب حكم الخاص عند الشك فى مقداره من الزمان ولم يكن محل للتمسك بالعموم الازمانى .

والسر فى ذلك أن مرجع الشك فى التخصيص أو في مقداره في مثل هذا الفرض الى الشك فى أصل وجود الحكم ، وقد عرفت سابقاً انه بمنزلة الموضوع للعموم الزمانى لو كان مصبه نفس الحكم ، وعرفت أن الدليل المتكفل لبيان المحمول لا يصلح

أن يكون مبيناً لوجود موضوعه ، وكذلك العكس ، فلا يصح التمسك بعموم الازماني لاثبات الحكم في ظرف الشك ، لانه من قبيل التمسك بدليل الحكم لأثبات وجود موضوعه ، فالحاصل : ان المرجع في فرض كون المصب للعموم نفس الحكم هو الاستصحاب عند الشك في التخصيص أو في مقداره وانه لا محل لأصالة العموم حتى على تقدير عدم اعتبار الاستصحاب فيه . فان المرجع على هذا التقدير سائر الاصول العملية ، من البرائة والاشتغال .

هذا وقداتضح بما ذكرناه أن حاصل مرامه (قده) انه لو كان مصب العموم الازماني متعلق الحكم كان المرجع عموم العام سواء شك في أصل التخصيص أو في مقداره . وأما لو كان مصبه نفس الحكم فلا مجال للتمسك بالعموم أصلا بل يتعين الرجوع إلى استصحاب حكم العام أن كان الشك في أصل التخصيص وإلى استصحاب حكم الخاص إن كان الشك في مقداره ،

وقد ادعى (قده) أن مراد الشيخ العلامة الانصاري (قده) مما افاده من التفصيل في المسألة هو هذا التفصيل لا ما توهمه بعض من أن محل كلامه (قده) خصوص ما إذا كان المتعلق مصباً للعموم الازماني ، وإن هذا الفرض بخصوصه مورد للتفصيل بين أن يكون العموم الازماني المفروض في ناحية العام مستفاداً على نحو العام الأصولي ، فيكون المرجع عند الشك حينئذ عموم العام ، وبين ان يكون العموم مستفاداً على نحو العام المجموعي ، فيكون المرجع عند الشك حينئذ هو الاستصحاب .

ثم فتح عليه باب الاشكال والايراد بما هو مبني على ما توهمه من ان مورد النفي والاثبات في كلامه (قده) خصوص ما إذا كان متعلق الحكم مصباً للعموم الازماني وهو خلاف الواقع بل مراده (قده) هو التفصيل والتفرقة بين ما إذا كان مصب العموم متعلق الحكم وبين ما إذا كان مصبه نفس الحكم وإن المرجع في الاول

عموم العام ، وفى الثانى استصحاب حكم العام ، أو الخاص ، فلا يتحد مورد النفي والاثبات في كلامه (قده) . وأما العموم الازمانى فهو فى كلتا الصورتين يكون أصولياً لا مجموعياً ـ كما عرفت ـ .

هذا تمام الكلام في بيان مرام شيخنا الاستاد المحقق النائيني (قده) وبالتأمل فيما حققناه سابقاً فى بيان التفصيل المختار تعرف ان ما أفاده (قده) مما لا يمكن المساعدة عليه بوجه ، فانه قد اتضح لك فى السابق انه ربما يفرض الغرض المقتضى لجعل الحكم واحداً وقائماً بتحقق المتعلق فى مجموع قطعات الزمان المفروض من حيث المجموع سواء فرض على وجه الظرفية ، أو القيدية بحيث لو فرض خلو قطعة منه عن وجود المتعلق فات الغرض من أصله ، وإنه لابد في مقام الجعل في مثل هذا الفرض من ملاحظة تحققات المتعلق في جميع تلك القطعات على نحو الارتباط والاجتماع واعتبارها بمجموعها أمراً واحداً مستمراً ذا حكم واحد مستمر وربما يفرض الغرض متعدداً ويفرض قيام كل منها بتحقق المتعلق فى قطعة من قطعات الزمان المقدر المفروض المعتبر باحد الوجهين وانه لابد في مثل هذا الفرض من ملاحظة تحقق المتعلق في كل قطعة امراً مستقلا لا يرتبط بتحققه في الأخرى . وعليه فلا يضر خلو بعض القطعات عن وجود المتعلق بتحققه في سائر القطعات ولا تسقط الاغراض الباقية القائمة بسائر تحققات المتعلق فى سائر القطعات المفروضة بفوت الغرض في بعضها ، لعدم تحقق المتعلق فيها .

ومن ذلك كله ظهر لك أن لحاظ الوحدة والتعدد فى نفس الحكم ملازم للحاظها في المتعلق وبالعكس وحينئذ فان كان مراده (قده) من فرض المصب للعموم الازمانى هو المتعلق دون الحكم وبالعكس كونه كذلك في مقام الجعل وتشريع الحكم ثبوتاً وواقعاً ، فهو أمر مستحيل لاستحالة الاهمال فى الواقع وعدم تعقل لحاظ التعدد

فى ناحية المتعلق مع عدم اللحاظ أصلا بالنسبة إلى الحكم أو لحاظه حكما واحداً ، أو بالعكس .

هذا مضافا إلى انه لو كان مصب العموم نفس الحكم وفرض عدم كفاية جعله لجعل تعدده واستمراره ، لما عرفت من ان نسبة أصل الحكم إلى عمومه وتعدده نسبة الموضوع إلى المحمول لاحتياج العموم إلى الجعل الثاني ، وهو متعذر فى مثل هذا الفرض ، فانه لا يمكن جعل التعدد لما جعل لا بهذا النحو كما لا يمكن جعله لما جعل واحداً .

وأما ان كان مراده (قده) من فرض المصب للعموم أحد الامرين دون الاخر كونه كذلك بالنظر إلى مقام الاثبات والدلالة مع تسليم التلازم بينهما في لحاظ الوحدة والتعدد بحسب مقام الثبوت والواقع وانه ربما يجعل فى الكلام ويؤخذ فى لسان الدليل نفس المتعلق مصباً للعموم الازماني دون الحكم ، وربما يكون الامر بالعكس ، فيجعل مصبه نفس الحكم دون المتعلق وإن كان يتعدد كل منهما قهراً بالتعدد الناشيء عن تعلق العموم بالاخر من جهة التلازم بينهما في ذلك ثبوتاً وواقعاً فهو أمر معقول لاضير فيه وإن كان تعلق العموم بنفس الحكم وجعله مصباً له فى لسان الدليل ليس كتعلقه بنفس المتعلق ولحاظه مصباً له مما يعقل ويصح دائماً بل إنما يصح ذلك بالنسبة إلى الحكم فيما إذا كان مفاداً بالالفاظ الدالة على المعاني الاسمية المستقلة بالمفهومية ، كالوجوب ، والحرمة ، والحلية ، والطهارة ، وغير ذلك مما يشتق منها أو يجري مجراها .

وأما ان كان الحكم مفاداً بالهيئات الموضوعة للمعاني الحرفية الغير المستقلة بالمفهومية ، كهيئة (أفعل) و (لاتفعل) مثلا فلا يعقل تعلق العموم به ولا يمكن جعل المصب له هي الهيئة الدالة عليه لوضوح انه يستلزم لحاظه بوجه الاستقلال

وطرفا للربط والنسبة . والمفروض انه مفاد بالهيئة الدالة على المعنى الحرفي الغير القابل لهذا اللحاظ فلا يعقل استفادة عمومه منها . وهذا بخلاف المتعلق فانه يصح جعله مصباً للعموم وتعلقه به دائما ، وذلك لان ما يدل عليه لا يكون إلا من الالفاظ الدالة على المعاني الاسمية المستقلة بالمفهومية .

وكيف كان فجعل المصب للعموم الازماني في لسان الدليل تارة نفس الحكم. وأخرى متعلق الحكم أمر صحيح معقول لكنك خبير بان هذا لا ربط له بما افاده (قده) واختاره في المقام من التفصيل بين ما إذا كان مصب العموم الازماني هو الحكم ، وبين ما كان مصبه المتعلق ، وإنه لا يصح التمسك باصالة العموم في الاول لوقوع العموم فوق دائرة الحكم وكون الحكم بمنزلة الموضوع له ويصح التمسك بها في الثاني ، لوقوعه تحت دائرة الحكم كنفس المتعلق ، فانك عرفت أن الامرين متلازمان بحسب مقام الثبوت والواقع ، ولا يتعقل فيه الاهمال .

فالتحقيق : ان ما افاده (قده) من التفصيل مما لا يمكن تصحيحه وتوجيهه ولا يحتمل أرادته من كلام شيخنا العلامة الانصاري (قده) ولا مجال لحمله عليه .

تذييل

قد عرفت فيما سبق ان التمسك باصالة العموم الازماني ، أو باستصحاب حكم الخاص في ظرف الشك وهو ما عدى مقدار دلالة الخاص من الزمان المفروض اعتباره ظرفا أو قيداً مبني على احراز كيفية لحاظ الموضوع ، أو المتعلق ، وانه قد لوحظ في مقام الجعل باعتبار تحققه في قطعات الزمان المفروض أموراً متعددة أو

لوحظ باعتبار وقوعه في مجموعها من حيث المجموع امراً واحداً مستمر اذا حكم كذلك على حسب اختلاف الاغراض الداعية إلى الجعل ، وإنه على الاول يتعدد كل من الحكم والمتعلق أو الموضوع حسب تعدد القطعات المفروضة من الزمان المعتبر باحد الوجهين، فيحصل للعام حينئذ افراد طولية ولا يبقى معه مجال لاستصحاب حكم الخاص ، بل يتعين الرجوع إلى أصالة العموم وعلى الثانى يتحد كل منهما فلا يحصل للعام عموم ازمانى وافراد طولية ، ولا يبقى معه مجال للتمسك بعموم العام لا بعمومه الازمانى ، الافراد الطولية ولا بعمومه الافرادي الافراده العرضية .

أما (الاول) فلفرض عدمه .

و (أما الثانى) . فلفرض خروج الخاص عن العموم بالتخصيص بل يتعين الرجوع فيه إلى استصحاب حكم الخاص ، فينبغي بيان ضابطة لتشخيص الموردين وتمييز مورد لحاظ التعدد في الحكم والمتعلق عن مورد لحاظ الوحدة فيهما .

والذي يظهر من كلمات شيخنا العلامة الانصاري (قده) هو انه لو عبر في لسان الدليل عن الزمان المفروض اعتباره باحد الوجهين بمثل قوله مستمراً أو دائماً فظاهره اعتباره على وجه الوحدة والانضمام فيكون كل من الحكم والمتعلق واحداً وأما ان عبر عنه بمثل قوله (فى كل يوم) أو (في كل ساعة) أو نحو ذلك فظاهره لحاظ الزمان على وجه التعدد والتكثر فيتعدد معه الحكم والمتعلق أو الموضوع .

هذا والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان الحكم المستفاد من الدليل العام أن كان من الاحكام الوضعية التي ليست لها متعلقات من الافعال الاختيارية وإنما تكون لها موضوعات قد انشأت على فرض وجوداتها ، وذلك كالطهارة ، والنجاسة والملكية والرقية وامثال ذلك ففرض الوحدة او التعدد فيه إنما يكون بلحاظه في ناحية موضوعه ولحاظه في نفس الحكم بتبعه .

والظاهر ان ما هو الواقع فى هذه الاحكام عرفا وشرعا جعلها لكل فرد من الافراد العرضية لموضوعاتها بلحاظ كونه امراً واحداً مستمراً فى عمود الزمان المقدر المفروض ، فان المرتكز فى اذهان اهل العرف في باب الاحكام الوضعية هو هذا النحو من الجعل ، لاجعلها له بلحاظ كونه اموراً متعددة حسب تعدد آنات الزمان

والسر فى ذلك ان لحاظ الكثرة والتعدد في كل من الحكم ومتعلقه بالنظر إلى قطعات الزمان المفروض أخذه باحد النحوين الموجب لفرض تعدد المخالفة ، والموافقة ، والعصيان ، والامتثال ، كما عرفت سابقاً إنما هو من جهة فرض تعدد الاغراض وحصول كل منها بتحقق شيء من تلك المتعلقات وأمتثال حكم من تلك الاحكام المتعددة بتعدد تلك القطعات المفروضة من ذلك الزمان ، وهذا امر لا يتصور فى باب الاحكام الوضعية ، وذلك لما تقدمت الاشارة اليه من إنها ليست لها متعلقات من الافعال الاختيارية كما في الاحكام التكليفية حتى يفرض الموافقة والمخالفة والعصيان والامتثال بالنظر اليها ، ويفرض تعدد الغرض وحصول كل منها بتحقق فرد من افراد المتعلق في شيء من آنات تحققه من الزمان المفروض المقتضى للحاظ الكثرة والتعدد وإنما لها موضوعات قد انشأت على فرض وجوداتها.

ومن الواضح : أن الغرض المقتضى لجعلها وانشائها يحصل بمجرد انشائها بلحاظ الوحدة والاستمرار لموضوعاتها كذلك من دون حاجة إلى لحاظ الكثرة والتعدد فى ناحية الحكم أو الموضوع ، وعليه فيكون هذا اللحاظ فى مثل هذا الفرض لغواً لا يقع في الاعتبارات العقلائية وطريقة العقلاء ، فاذا كان حال الاحكام الوضعية هكذا فى طريقتهم حسب ارتكازهم ، فكذلك حالها فى طريقة الشارع فان الظاهر انه لم يتخط عنها ولم يتخذ فى مقام الجعل والانشاء منهجاً سواها .

نعم حيث أن المقصود من جعل الاحكام الوضعية ترتيب آثار يترتب عليها

نظام الاجتماع معاشاً ومعاداً ، فـــلا محالة تستتبع جعل الاحكام التكليفية المتعلقة بالافعال الاختيارية ، وقد عرفت أنها قابلة للجعل باحد النحوين من لحاظ الوحدة والتعدد على ما تقتضيه المصالح والاغراض ولكنه لاربط له بنفس الاحكام الوضعية .

والحاصل : أن ذلك الامر الارتكازي الثابت فى الاعتبارات الوضعية يوجب ظهور الدليل المتكفل لبيان الحكم الوضعي في لحاظ كل من الموضوع وحكمه المعلق عليه واحداً مستمراً ، ويمنع عن ظهوره فى لحاظ التعدد والكثرة في شيء منهما ، من دون فرق فى ذلك بين التعبيرات المختلفة التى يمكن فرض ورودها فى أدلة الأحكام الوضعية كما هو الشأن فى جميع المناسبات المغروسة فى الاذهان الثابتة بين الاحكام وموضوعاتها .

هذا كله إذا كان مفاد الدليل من الاحكام الوضعية ، وأما ان كان الدليل متكفلا لبيان حكم من الاحكام التكليفية ، فلا يخلو أما ان يكون متعلقه مما يقبل التعدد والتكرار والاستمرار في عمود الزمان ـ كالامساك ونحوه ـ وأما ان لايكون كذلك ـ كالقتل ونحوه ـ فعلى (الثاني) لاخفاء فى انه لا مجال للحاظ التعدد والكثرة فى شيء من الحكم والمتعلق ، بل يتعين لحاظ المتعلق امراً واحداً ذا حكم واحد فى مجموع الزمان المفروض باحد الوجهين ، نعم . يستمر الحكم فى ذلك الزمان تبعاً لبقاء موضوعه واستمراره وحينئذ فان كان الحكم المفروض طلباً لوجود المتعلق الذي فرض عدم قابليته للتعدد يتحقق المتعلق لامحالة اطلاق بدلي بالنسبة إلى قطعات الزمان المفروض ويكون للحكم أطاعـــة واحدة بايقاع متعلقه فى شيء من تلك القطعات وله معصية واحدة بتركه في جميعها ، وأما ان كان الحكم المفروض طلباً لترك المتعلق وزجراً عن ايجاده فى الزمان المفروض ، فـــلا محالة ينتج الشمول والاستغراق بالنسبة إلى تلك القطعات ، فليس له حينئذ إلا اطاعة واحـدة تحصل

بترك المتعلق في جميعها أو عصيان واحد يحصل بفعله في احداها ، فلوورد دليل عام كقوله : (اقتلوا المشركين) أو (لا تقتلوا اهل الكتاب) مثلا وورد دليل مخصص له بالنسبة إلى مقدار من الزمان ، ففيما عدى ذلك المقدار لا يصح التمسك بالعام ولا محل للتعويل على أصالة العموم لا زمانياً ولا افراديا ،

أما (الأول) فلانتفائه في مثل الفرض على ما عرفت .

وأما (الثاني) فلفرض خروج الخاص بالتخصيص ، وقد عرفت سابقاً انه يدور أمره بين الدخول دائماً والخروج رأساً ، وعليه فيتعين الرجوع في هذا القسم من الاحكام التكليفية كما في الاحكام الوضعية إلى استصحاب حكم الخاص لما بعد زمن التخصيص ، من دون فرق في ذلك بين أن يعبر عن الزمان المفروض اعتباره بمثل قوله : دائماً أو مستمراً أو في كل يوم أو في كل زمان أو نحو ذلك وأما على (الأول) وهو ما إذا كان المتعلق قابلا للتكرر والاستمرار في عمود الزمان ، فان فرض كون المتعلق بمقتضى بعض المناسبات المغروسة والمرتكزة في إذهان العقلاء من الافعال التي لايترتب عليه الاغرض واحد قائم بصرف وجوده في مجموع الزمان المفروض ، أي فيما بين مبدئه ومنتهاه ، او قائم بمجموع وجوداتها المتكررة أو بوجوده المستمر فيما بينهما ، فلا محالة يكون الحكم في هذا الفرض ايضاً واحداً تبعا لوحدة الغرض ويكون متعلقاً أما بصرف الوجود من ذلك المتعلق في صرف الوجود من الآنات المتخللة بين المبدء والمنتهى الزمان المفروض ، وأما بمجموع الوجودات المتكررة منه في تلك الآنات وأما بوجوده المستمر فيها ، ولا يبقى مجال في هذا الفرض ايضاً إلا للتمسك باستصحاب حكم الخاص في محل الشك وهو ما بعد مقدار دلالة الخاص ، من دون فرق ايضاً بين الالفاظ المختلفة الدالة على الزمان المفروض ، ومجرد ظهور بعضها لو خلي ونفسه في لحاظ التعدد في ناحية المتعلق بالنظر إلى قطعات

الزمان ، وقد عرفت انه متلازم عرفا مع لحاظ التعدد في نفس الحكم ، لا يجدى شيئاً في فرضنا هذا بعد ما عرفت من الارتكاز والمناسبة للحاظ الوحدة فيه لوحدة الغرض وإن كان تعدده معقولا في حد نفسه ، وذلك كالامساك في آنات النهار والوقوف في الآنات المتوسطة فيما بين الزوال والغروب ، فان تعدد الغرض بلحاظ تحقق شيء منهما فى كل آن من آنات الزمان المقدر المفروض وإن كان امراً معقولا ، إلا ان المرتكز في إذهان العقلاء والمناسب في نظرهم فى مثل هذا الفرض هو وحدة الغرض وحصوله بالوقوف أو الامساك المستمر فى مجموع تلك الآنات .

وأما ان كان المتعلق بحسب الارتكاز العرفي والمناسبة المغروسة في إذهانهم مما يترتب عليه أغراض متعددة على حسب تعدد وجوداتها وتحققاتها فى قطعات الزمان المفروض ظرفا أو قيداً ، فيتعين البناء فى مثل هذا الفرض على التعدد في كل من الحكم والمتعلق حسب تعدد القطعات المقدرة للزمان المعتبر باحد الوجهين ، من دون فرق بين الالفاظ المختلفة الدالة على اعتباره ، ومجرد ظهور بعضها فى حد نفسه في اعتبار الوحدة ولحاظها فى المتعلق لا يمنع عن انعقاد الظهور له فعلا في اعتبار التعدد بقرينة ذلك الامر الارتكازي .

نعم ، لو فرض عدم مناسبة وإرتكاز يقتضي وحدة الغرض المترتب على المتعلق أو تعدده ، تصل النوبة إلى ما يكون الدليل ظاهراً فيه فى حد نفسه من فرض تعدد المتعلق أو وحدته ، كما لو فرضنا ظهور مثل قوله : (كل يوم) أو (كل زمان) فى لحاظ تعدد المتعلق وحكمه وظهور مثل قوله : دائماً أو مستمراً في لحاظ الوحدة فى كل منهما كما استظهره شيخنا العلامة الانصاري (قده) .

وأما لو لم يكن للدليل في نفسه ظهور فى أحد الامرين مع قابلية المتعلق لكل منهما ، فحيث ان المفروض هو العلم الاجمالي باحد الامرين ، تدخل المسألة من

هذه الجهة في دوران الامر بين الاقل والأكثر الارتباطيين ، وذلك من جهة احتمال قيدية اجتماع تحققات المتعلق في مجموع الزمان المفروض في متعلق الطلب ودخله في حصول الغرض المقتضى له ، والمرجع على هذا الفرض أصالة البرائة عن قيدية الاجتماع ونتيجتها جواز الاكتفاء بوجود المتعلق في قطعة واحدة من قطعات ذلك الزمان ، وفي دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين ، وذلك من جهة احتمال تعدد الوجوب بتعدد المتعلق الملحوظ بالنظر إلى كل قطعة من قطعات الزمان المأخوذ في ناحيته ، والمرجع على هذا الفرض أصالة البرائة عن الوجوب المستقل الزائد على القدر المتيقن ، وحيث ان المفروض وجود القطع باحد الامرين ولايحتمل كفاية صرف الوجود من المتعلق في شيء من آنات الزمان المفروض بل إما ان يكون الاجتماع قيداً في المطلوب وإما ان يكون الواجب متعدداً ، فلا محالة يتعارض الاصلان ويتساقطان ويتنجز التكلف بالعلم الاجمالي باحد الامرين ، فلا محيص حينئذ عن تكرار المتعلق في جميع قطعات الزمان المفروض ليحصل الفراغ عن التكليف المعلوم بالاجمال سواء كان واحداً مستمراً أو متعدداً بتعدد تلك القطعات.

ثم لو فرض في مثل هذا الفرض خروج بعض الافراد في بعض الازمنة عن تحت مثل هذا الدليل العام مع اجمال المخصص وسكوته عن التعرض لحكم ما بعد زمن التخصيص ، فلا مجرى فيه لا لأصالة العموم لعدم أحراز ارادته ، ولا لاستصحاب حكم الخاص لعدم احراز وحدة الموضوع ، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى سائر الأصول العملية ، هذا وعليك بالتأمل التام في أطراف المسألة ومن الله الاستعانة .

الأمر الثالث عشر ربما يتمسك باستصحاب الوجوب عند تعذر بعض اجزاء العمل المركب من نحو الصلاة والحج ونحو ذلك من المركبات الارتباطية ، أو تعذر شيء من قيوده كالستر والاستقبال ونحو ذلك ، لأثبات وجوب الاجزاء الباقية على

امكانها ، وهذا بظاهره لا يخلو عن الاشكال من جهة عدم تمامية أركان هـذا الأصل ، توضيح ذلك ان وجوب الأجزاء الباقية كان في السابق وفيما قبل تعذر بعض الاجزاء وجوبا ضمنياً وقد علم بارتفاعه بتعذر بعض الاجزاء ، وما يراد اثباته بالأصل للاجزاء الباقية هو الوجوب الاستقلالي وليس له حالة سابقة حتى يستصحب فالحاصل أن ما كان من الوجوب فى السابق قد علم بارتفاعه فى اللاحق بارتفاع وجوب الكل ، وما هو مشكوك فيه في اللاحق ويراد اثباته بالاستصحاب من الوجوب النفسى الاستقلالي للباقي ، لم يكن موجوداً في السابق فلا يتم اركان الاستصحاب .

هذا ، وقد أفاد شيخنا العلامة الانصارى (قده) لتوجيه جريان الاستصحاب في هذا المقام وجوها ثلاثة نشير اليها بتقريب منا :

(الأول) : انه يستصحب القدر المشترك بين الوجوب النفسي المستقل والنفسى الضمني وهو مطلق المطلوبية المتحققة سابقاً في ضمن الوجوب الضمنى ، وهذا وإن كان داخلا في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي لان القدر الجامع وهو مطلق المطلوبية قد تحقق سابقا فى ضمن ما علم بارتفاعه وإنما يحتمل تحققه في ضمن ما شك في حدوثه مقارنا لارتفاع ما ارتفع ، إلا انه مع ذلك لا مانع منه وذلك لأن المطلوبية المتشخصة فى اللاحق فى ضمن الوجوب النفسى الاستقلالي على تقدير ثبوته وإن كانت مغايرة مع المطلوبية المتحققة سابقاً فى ضمن الوجوب الضمني بالدقة العقلية إلا انها هي فى نظر العرف فالتغاير بينهما كالتغاير بين السواد الشديد والسواد الضعيف مما لا يضر بوحدة الموضوع وصحة الاستصحاب ، لان الاستقلالية والضمنية كالشدة والضعف من الحالات المتبادلة للموضوع فى نظر العرف ، وهذا الوجه على تقدير تماميته لا يبقي معه فرق في جريان الاستصحاب بين بقاء معظم

الاجزاء وعدمه،

(الثاني) : انه يستصحب الوجوب النفسي بشخصه للاجزاء الباقية ، توضيح ذلك انه يحرز الاتحاد أو لا بين الفاقد والواجد بالتسامح العرفى نظراً إلى أن وجود الجزء المتعذر وفقده يكون في نظر العرف من الحالات المتبادلة للعمل المركب فيكون الفاقد متحداً مع الواجد ذاتا فى نظر العرف وبعد ذلك فيقال هذا ـ ويشار إلى الفاقد وهي الاجزاء الباقيـــة ـ كان متصفاً بالوجوب النفسي فى حال وجدانه للجزء المتعذر فشك في بقاء ذلك الوجوب له في حال فقدانه له فيستصحب وذلك نظير استصحاب الكرية للماء الذي نقص عنه مقـدار شك معه فى بقائه عليهـا أو استصحاب القلة للماء الذي زيد عليه مقدار شك معه فى بقائه على قلته أو نحو ذلك .

وهذا الوجه كما ترى إنما يتم فيما إذا لم يتعذر معظم الاجزاء بل تعذر مقدار لا يضر بصدق الاسم والاتحاد العرفي .

(الثالث) : أن الوجوب الاستقلالي الثابت على الكل فيما قبل التعذر كان أمره مردداً بين ان يكون على نحو يكون للمتعذر دخل فيه مطلقاً أي في حال التمكن والتعذر كليهما ولازمه سقوط الوجوب فعلا أي فى حال تعـذر الجزء رأساً وبين أن يكون على نحو يكون المتعذر دخل فيه في حال التمكن فقط فالوجوب المتيقن السابق أمره دائر بين ، كيفيتين يعلم بزواله على احـديهما وبقائه على الأخرى ، فيكون المورد من صغريات القسم الثاني من استصحاب القدر المشترك فيستصحب الوجوب المشترك بينهما ويثبت به وجوب الباقي .

هذا وقد اختار (قده) من بين الوجوه المذكورة الوجه الثاني ، وأورد (قدس سره) على الوجه الأول بانه لو تم كان لازمه عدم جريان الاستصحاب فيما إذا فرض المتعذر من الشروط والقيود ، وجريانه فيما إذا فرض فقد معظم الاجزاء ،

وحيث أن بناء العرف على العكس يكشف ذلك عن فساد التوجيه الأول ، وعلى الوجه الثالث بانه يتم على القول بالأصل المثبت وقد ثبت بطلانه فيتعين الوجه الثاني هذا ، ولا يخفى عليك أن التوجيه الأول فاسد حتى مع قطع النظر عما افاده (قده) وذلك لأن القدر المشترك من المطلوبية لا يترتب عليه أثر عملي مصحح للتعبد الاستصحابي ، والوجه الثالث فاسد لما افاده (قده) ، وأما الوجه الثاني فلا مانع من الالتزام به على فرض الحاجه إلى الأصل ووصول النوبة اليه ، ولكن التحقيق انه لا تصل النوبة إلى التمسك بالاستصحاب ويكون البحث عنه عادم الجدوى ، وذلك لأن قاعدة الميسور محكمة في مثل المقام ولا مجال لجريان الاصل فيه أصلا .

الأمر الرابع عشر لأخفاء في ان المراد من الشك الذي اعتبر موضوعا في هذا الباب كالشك الذي اعتبر كذلك في سائر الاصول العملية أو مورداً في باب الطرق والامارات خلاف اليقين لا معناه الأخص وهو الاحتمال المساوي الطرفين ، فلا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون احتمال زوال الحالة السابقة مساويا لاحتمال البقاء ، أو راجحاً عليه من جهة الامارة الظنية الغير المعتبرة ، أو مرجوحا ، ويدل على ذلك ـ مضافا إلى تعارف استعماله في المعنى الاعم في كثير من الاخبار ودعوى انه معناه بحسب اللغة كما هو المحكي عن الصحاح ، موارد من اخبار الباب :

(منها) : قوله عليه السلام في الصحيحة الأولى لزرارة : (لا حتى يستيقن انه قد نام) بعد السؤال عما إذا حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم حيث دل باطلاقه وترك الاستفصال على عموم النفي لفرض قيام الامارة الغير المعتبرة وأفادتها الظن بالخلاف بل الظاهر انه مورد السؤال فان تحريك الشيء في جنبه مع عدم التفاته أمارة مفيدة للظن ولو احياناً .

و (منها) : قوله عليه السلام : (ولكن تنقضه بيقين آخر) فان ظاهره حصر

الناقض في اليقين بالخلاف و (منها) : قوله عليه السلام : في الصحيحة الثانية لزرارة : (فلعله شيء أوقع عليك) فان كلمة لعل ظاهرة فى مجرد الاحتمال وإن كان وهما و (إلى غير ذلك مما لايخفى على المتتبع) .

ثم لا يذهب عليك انه لا حاجة لنا في إثبات هذا الأمر إلى اقامة البرهان واطالة الكلام فيه بالنقض والابرام وذلك لوضوحه بعد ما قررناه سابقاً من ان الاستصحاب أصل عملي قد جعله الشارع وظيفة للشاك والمتحير فى مقام العمل فيكون هو المرجع ما دام التحير من حيث الجرى العملي ، ومن الواضح إن الظن الغير المعتبر لا يرفع هذا الموضوع فلا يخل بار كان الأصل ولا يمنع عن الرجوع اليه ، فان وجوده كعدمه فى بقاء التحير والترديد .

(نعم) لو كان الظن الموجود على خلاف الحالة السابقة أو على طبقه من الظنون المعتبرة لم يبق محل للرجوع إلى الاصل ، لأرتفاع موضوعه به بمقتضى دليل اعتباره ، فانه علم تعبدي رافع للتحير والشك المأخوذ فى موضوع الأصل ، واحراز للحكم الشرعي فى مورده إما على خلاف الحالة السابقة أو على طبقه ، فلا شك ولا تحير حتى يرجع إلى الأصل .

ثم انه قد أستدل شيخنا العلامة الانصاري (قده) بوجهين آخرين :

(الاول) : الاجماع القطعي بناء على حجية الاستصحاب من باب الاخبار ، وفيه انه لا محل للتمسك بالاجماع فى هذه المسألة بعد وضوح المدرك في نظرهم واستنادهم ظاهراً إلى ظهور الأخبار فان مجرد الاطباق والاتفاق ليس من الاجماع الكاشف مضافا إلى انه اجماع تقديري لا يجدى في استكشاف رأي المعصوم عليه السلام .

(الثانى) : أن الظن الغير المعتبر القائم على خلاف الحالة السابقة مثلا ، أما ان يكون عدم اعتباره من جهة قيام الدليل العلمي عليه ، واما من جهة عدم قيام

الدليل على اعتباره ، فعلى الاول يكون معنى عدم اعتباره أن وجوده كعدمه فالاثار المترتبة على فرض عدمه مترتبة على فرض وجوده وعلى الثانى يكون مرجع رفع اليد عن اليقين السابق بقيام هذا الظن الذي لم يثبت اعتباره إلى نقض اليقين بالشك ، و (فيه) : أن قضية ثبوت عدم اعتباره عدم أمكان اثبات المظنون به تعبداً لاترتيب آثار الشك عليه مع عدم كونه شكا . ضرورة : أن عدم اعتبار الظن لا يخرجه عن كونه وصفاً خاصاً في قبال الشك ولا يكون موجباً لانقلابه إلى الشك كما لا يخفى ، وأما الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره فهو وإن كان مشكوك الاعتبار ، إلا انه لا وجه لجعل هذا الشك ناقضاً في محل الفرض لليقين السابق ، فان الذى يظهر من اخبار الباب اعتبار اتحاد متعلق اليقين والشك ، فرفع اليد عن اليقين السابق بظن الخلاف ليس فى الحقيقة من نقض اليقين بالشك ، وإن شك فى اعتبار ذلك الظن وذلك لوضوح عدم تعلقه بما تعلق به اليقين ، وإنما تعلق باعتبار الظن وحجيته ، وهو غير المتيقن المفروض من الحكم أو الموضوع ،

فتحصل مما ذكرناه أن العمدة فى المقام ، هو التحقيق السابق ودلالة الاخبار ، وإلا فلا محيص عن الرجوع فى موارد قيام الظن الغير المعتبر على خلاف الحالة السابقة إلى سائر الأصول العملية ، لما عرفت من عدم تمامية شيء من الوجهين الأخيرين وعدم وفائه باثبات المدعي والحمد لله على التوفيق

خاتمة

يعتبر فى جريان الاستصحاب أمور قد تقدمت الاشارة اليها فى طي التنبيهات السابقة ، (الاول) اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعا ومحمولا واعتبار ذلك فيه من القضايا التى قياساتها معها ، وليس فيه خفاء بعد وضوح أن الاستصحاب سواء اعتبر من باب الطريقية والامارية من جهة افادة الظن النوعي أو الشخصي

أو اعتبر من باب التعبد والاصل العملي تأسيساً أو امضاء لما في طريقة العقلاء ، إنما يكون معتبراً في مرحلة الشك في بقاء ما أحرز اصل تحققه ويكون الدليل الدال على اعتباره متكفلا لبيان الوظيفة لمرحلة تمحض الشك في ناحية البقاء ومفاده اعتبار الاستصحاب فيها بمعنى ابقاء ما كان على ما كان عليه في مقام الجرى العملي بترتيب ماله من الآثار . ومن الواضح: أنه إنما يتمحض الشك في ناحية بقاء الشيء إذا كان ذلك الشيء عين ما احرز أصل تحققه في السابق موضوعا ومحمولا ، وهذا إنما يتصور فيما إذا كان في البين قضية واحدة قد تعلق اليقين باصل تحققها والشك ببقائها على ما كانت عليه فيبنى في مثل الفرض بمقتضى دليل الاعتبار على بقاء ذلك التحقق واستمراره ، ويجعل كالمحرز بالوجدان في مقام الجرى العملي ، وترتيب ماله من الآثار كما هو معنى التعبد الاستصحابي .

وأما لو كانت في البين قضيتان متغايرتان في الموضوع والمحمول أو في احدهما فقط مع فرض تيقن احداهما والشك في الاخرى فلا يكون هناك مجرى للتعبد الاستصحابي ، لعدم صدق الابقاء العملي بالتعبد بالقضية المشكوكة والبناء على الحاقها بالمتيقنة في ترتيب مالها من الآثار بل يكون ذلك اسراء للحكم من موضوع إلى موضوع آخر وتعبداً بحدوث ما لم يكن فاذا علمنا بعدالة زيد مثلا وشككنا في اجتهاده أو علمنا بعدالته وشككنا في عدالة عمرو ، أو علمنا بعدالة زيد وشككنا في اجتهاد عمرو ، فالتعبد بالقضية المشكوكة في الصور الثلث تعبد بحدوث ما لم يكن وخارج عن مفاد الاستصحاب الذي عرفت انه بمعنى ابقاء عين ما كان على ما كان عليه في مقام الجرى العملي وترتيب الآثار فينحصر فرض التعبد الاستصحابي في المثال المذكور بما إذا شك في بقاء اجتهاد زيد بعد العلم باصل تحققه .

وبالجملة : فاعتبار هذا الامر في جريان الاستصحاب أوضح من أن يخفى

ولا حاجة إلى الاستدلال له بما وقع في كلماتهم (قدهم) من انه لو أريد من استصحاب المحمول فى فرض عدم بقاء موضوعه إثباته لموضوع آخر يلزم انتقال العرض من موضوعه إلى موضوع آخر وإن اريد منه اثباته لا في موضوع آخر يلزم تحقق العرض وقيامه بلا محل وكل منهما أمر مستحيل .

وهذا مضافا إلى ما عرفت من عدم الحاجة إلى الاستدلال به يرد عليه :

(أولا) : بانه اخص من المدعى ، لوضوح أن المستصحب قد لا يكون من الاعراض بل يكون من الجواهر ، أو من الانتزاعيات ـ كسبق شيء ، أو من الاعتباريات ـ كوجوب شيء مثلا ـ فكان ينبغي تبديل لفظ العرض فى الاستدلال المذكور بلفظ آخر يعم الصور الأربع ، فيقال : انه لو أريد من استصحاب المحمول في فرض عدم بقاء الموضوع ابقاء المستصحب بلا موضوع يلزم تحقق النعت بلامنعوت وتحقق المحمول بلا موضوع ، ولو أريد ابقائه فى موضوع آخر يلزم قيام النعت بغير منعوته وقيام المحمول بغير موضوعه ، وكل منهما مستلزم للخلف المستحيل .

و (ثانيا) : بان استحالة بقاء المستصحب بماله من سنخ الوجود من الانحاء الأربعة المتقدمة ـ بلا موضوع أو فى موضوع آخر إنما تتوجه في البقاء الحقيقي الواقعي الوجداني ، والمفروض انه لا يرتبط بمفاد أدلة اعتبار الاستصحاب ، فان مفادها ـ كما عرفت ـ ليس إلا التعبد ببقاء ما شك في بقائه وفرضه كالمحرز بالوجدان في مقام العمل وترتيب ماله من الآثار . ومن الواضح : أن التعبد ببقاء المستصحب مطلقا في نفسه أو في موضوع آخر أمر معقول فى حد نفسه فينحصر اشكال لزوم الامر المستحيل فى الفرض الاول وقد عرفت انه خارج عن مفاد دليل اعتبار الاستصحاب.

ثم لا يخفى عليك أن المراد مما اشتهر فى السنتهم (قدهم) من اعتبار بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب ما ذكرناه من اعتبار الاتحاد وعدم تبدل الموضوع

وتغيره فى القضيتين المتيقنة والمشكوكة ، لا ما ربما يوهمه ظاهر التعبير من اعتبار استمرار وجوده الخارجي .

ومن هنا يظهر فساد ما ربما يستشكل في عموم اعتبار هذا الشرط بالنقض بموارد استصحاب الوجودات والاعدام المحمولية التي لا خلاف ولا اشكال في جريان الاستصحاب فيها ـ بزعم أن المراد من بقاء الموضوع هو استمرار وجوده الخارجي وإنه لو كان ذلك معتبراً في جريان الاستصحاب لم يبق محل لجريانه في الوجودات والاعدام المحمولية نظراً إلى عدم تحقق هذا الشرط فيها .

أما (الاول) فلان المفروض فيها هو الشك فى البقاء وإنما يراد التعبد به بمعونة الاستصحاب فكيف يمكن أن يكون معتبراً فى جريانه .

وأما (الثاني) فلان المفروض فيه إرادة التعبد ببقاء العدم المحمولي السابق مع الشك فى بقائه وزواله فى اللاحق فكيف يمكن أن يكون الوجود الخارجي معتبراً فيه فضلاعن بقائه من السابق ، فانك عرفت مما ذكرناه انه لا مجال لهذا الاشكال بعد فرض أن المراد من اعتبار بقاء الموضوع وحدة الموضوع فى القضيتين فانه لاخفاء فى تحقق هـــذا الشرط فى جميع موارد الاستصحابات الوجودات والاعدام المحمولية للاشياء سواء كان متعلق الوجود أو العدم من الجواهر أو الاعراض أو الانتزاعيات أو الاعتبارات العقلائية .

توضيح ذلك أن الموضوع في موارد استصحاب الوجودات والاعدام المحمولية هي الماهية المعراة عن قيد الوجود والعدم وهي القابلة لان يحمل عليها الوجود تارة والعدم أخرى لا المفهوم المقيد باحد الامرين ليلزم المحاذير العقلية والامور المستحيلة من كون الحمل توضيحاً للواضح وتحصيلا للحاصل أو كونه من قبيل حمل النقيض على نقيضه ويكون استصحابها اثباتاً للامر المستحيل .

هذا خلاصة الكلام فى بيان ما هو المراد من اتحاد الموضوع المعتبر فى جريان الاستصحاب فى الوجودات والاعدام المحمولية وأما المراد من اتحاد الموضوع فى جريانه في الوجودات والاعدام النعتية فتوضحيه أن الوجود والعدم النعتي سواء فرض كونهما من الاعراض أو الانتزاعيات أو الاعتبارات العقلائية التي منها الاحكام الشرعية الوضعية او التكليفية التي انشأت معلقة على وجودات موضوعاتها يكونان من عوارض الوجود فالموضوع لهما هو وجود الشيء ولا بد فى صحة حملهما من تحقق هذا الموضوع وحينئذ فالمراد من اعتبار اتحاد الموضوع فى استصحاب الوجودات والاعدام النعتية هو انه يعتبر فى جريان الاستصحاب فيها أن يكون الموضوع وما يحمل عليهُ الوجود أو العدم النعتي في القضية المشكوكة عين ما هو الموضوع والمحمول عليه في القضية المتيقنة الذي يراد ابقاء ما كان له من الوجود أو العدم النعتي بالتعبد الاستصحابي .

فالحاصل أن المراد من اتحاد الموضوع في القضيتين هو اتحاد المحمول عليه فيهما ليكون الشك المتعلق بالمحمول شكا فى بقاء عين ما ثبت وأما بقاء الموضوع بقاءاً خارجياً إلى حين التمسك بالاصل فلا يرتبط بما هو المعتبر في جريانه من اتحاد الموضوع.

(نعم) : لا ينبغي ان يخفى أن موارد جريان الاستصحاب تختلف باختلاف الآثار التي يراد ترتيبها بمقتضى التعبد الاستصحابي ففي بعض الموارد لا يعتبر في جريانه أزيد من احراز اتحاد الموضوع فى القضيتين بالمعنى الذي عرفت وربما يحتاج في جريانه فى بعض الموارد إلى أزيد من ذلك واحراز بقاء الموضوع خارجا وتوضيح ذلك يستدعي بسط الكلام في الجملة .

فنقول : أن الوصف والنعت المستصحب يفاد كان أو ليس الناقصتين ، إما ان يكون من من الاحكام الشرعية على اختلاف انحائها من الوضعية والتكليفية والكلية والجزئية ، وإما ان يكون من غيرها من الاوصاف والنعوت الخارجية ،

وعلى التقديرين إما ان يكون موضوعه ومنعوته محرز البقاء أو محرز العدم ، وإما أن يكون كنفس المستصحب مشكوك البقاء ، وعلى الثاني فاما أن يكون الشك فى بقاء المستصحب مسبباً عن الشك فى بقاء موضوعه ، وإما ان يكون الشك فى بقاء كل منهما ناشئاً من منشأ يخصه مع انتفاء السببية والمسببية بينهما ، فهذه فروض متصورة فى موارد الاستصحاب بمفاد كان أو ليس الناقصتين ، وكلها مشتركة في انه يعتبر فى جريان الاستصحاب فيها اتحاد الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوكة وأما بقاء الموضوع في الخارج إلى حين التعويل على الاستصحاب ، فهو لا يعتبر في جريان الاستصحاب في النعت في نفسه ، ولو اعتبر في بعض الصور المذكورة فانما هو لكونه ايضاً دخيلا فى الاثر العملي المطلوب كدخالة بقاء وصفه ، فان كان المستصحب من الاوصاف والنعوت الخارجية ، كالصحة والمرض والفقر والغناء والعدالة والفسق وأمثال ذلك من الاحوال والاوصاف ، وكان الشك متمحضاً في ناحيته لفرض اليقين ببقاء الموصوف أو بزواله ، فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيه بالنظر إلى الاثر الشرعي المفروض له ، فان كان لبقاء نفس الموضوع ايضاً دخل فى ترتب ذلك الاثر ، كما لو نذر أن يعطى زيد المريض كل يوم ديناراً ما دام باقياً على هذا الوصف ، فان الموضوع فى مثل الفرض مركب من جزئين أحدهما وجود زيد والآخر وصفه ، فمع تيقن الحيوة يكون احدهما محرزاً بالوجدان وهو وجود زيد والآخر محرزاً بالاصل وهو بقاء عنوانه ووصفه ، فبضم الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع ويترتب عليه اثره المفروض ، وأما مع تيقن الموت فلا محالة ينتفى الحكم لانتفاء أحد جزئي موضوعه بالوجدان ، ولا يجدي استصحاب الوصف على تقدير الحيوة شيئاً ، وإن لم يكن لبقاء الموضوع خارجا إلى حين التعويل على الاستصحاب دخل في ترتب ذلك الاثر ، كما لو أريد تقليد المجتهد العادل وقلنا بجوازه من

دون اعتبار الحيوة ابتداء أو استدامة ، فانه يكفي حينئذ فى ترتب اثر جواز التقليد استصحاب ذلك الوصف العنوانى فى موطن الحيوة ، لان المفروض عدم دخالة نفس الحيوة فعلا وإنما الدخيل في ترتب الاثر المقصود بقاء وصف الاجتهاد والعدالة مادام حيا ، فمع الشك في بقائهما في حال حيوته يجري استصحابهما ويحكم بحجية رأيه وجواز تقليده في كلا تقديرى تيقن الحيوة أو تيقن الموت فعلا ، ولا يعتبر فى ذلك أحراز بقاء الموضوع وهو وجود زيد مثلا حال الأخذ بالاستصحاب، بل هو بالنسبة إلى ما هو الدخيل فى ترتب الاثر المقصود من قبيل ضم الحجر فى جنب الانسان ،

هـذا إذا كان الشك متمحضاً فى بقاء المحمول والمستصحب ، وأما لو فرض الموضوع ايضاً كنفس المستصحب مشكوك البقاء ، فان لم يكن الشك فى بقاء الوصف مستنداً إلى الشك فى بقاء الموصوف ، بل كان الشك في بقائه وزواله منشأ آخر ، فان كان هو من قبيل الفرض الاول ، بان كان لبقاء الموضوع ايضاً دخل فى ترتب الاثر المقصود ، كما في مثال النذر المتقدم جرى الاستصحاب فى كل من الموضوع ونعته من دون حكومة لأحدهما على الآخر ،فيلتئم جميع ماله الدخل فى الاثر بالاصل والتعبد الاستصحابي ، وهذا كما إذا شك فى بقاء عدالة زيد من جهة احتمال طر وما يزيلها من موجبات الفسق فى حال الحيوة ، وشك فى بقاء حيوته من جهة احتمال طر والموت مثلا ، وأما ان كان الشك فى بقاء الوصف ناشئاً عن الشك فى بقاء الموصوف ، فلا مجرى فيه للاستصحاب بمفاد كان الناقصة لعدم الشك فى بقاءالوصف في فرض بقاء الموصوف ، وإنما الشك في بقاء الموصوف بمفاد كان التامة ، فلا بد من ملاحظة الموصوف المقيد بثبوت الوصف له والتعبد ببقائه على ما كان بمفاد كان التامة ، وأما ان كان الموضوع اللذي فرض الشك فى بقائه ايضاً من قبيل الفرض الثاني أي كان مما ليس لبقائه المدخل في ترتب الاثر المقصود اصلا ، كما

فى مثال تقليد المجتهد وحجية رأيه مثلا ، فان لم يكن الشك فى بقاء النعت مسبباً عن الشك فى بقاء المنعوت ، فلا حاجة إلى استصحاب بقاء الموصوف ويجرى استصحاب بقاء الوصف على تقدير الحيوة ، وإن كان الشك فيه مسبباً عن الشك فيه فلا مجرى فيه للاستصحاب لا فى الوصف لعدم الشك فيه على تقدير الحيوة ، ولا فى الموصوف بمفاد كان التامة لعدم الاثر له على الفرض بناءاً على عدم اعتبار الاصول المثبتة.

هذا كله فيما إذا كان النعت الذى يراد استصحابه والتعبد ببقائه من الامور الخارجية ، ومنه يظهر الحال فيما إذا كان النعت المستصحب من الاحكام الشرعية التكليفية أو الوضعية فى الشبهات المصداقية ، فانه يتصور فيها ايضاً جميع الفروض المتقدمة ، ويجرى فى كل منها ما تقدم من حكمه حذواً بحذو ولا حاجة إلى الاعادة والتفصيل ، نعم : فى بعض فروضها لا محالة يكون الاصل الجاري فى نفس الموضوع حاكما على الاصل الجاري في الحكم مع تمامية الأركان فى كليهما هذا كله في الشبهات المصداقية .

وأما الشبهات الحكمية ، فقد عرفت فى المباحث السابقة أن ما يتصور فيه عنوان البقاء من تلك الشبهات هي موارد احتمال النسخ ، والمستصحب فيها هو الحكم الكلي القانونى بمفاد كان التامة . واتحاد الموضوع فى القضيتين فيها أمر واضح ، كاتحاده فى جميع موارد الاستصحاب بمفاد كان أو ليس التامتين ، التى قد عرفت أن الموضوع فيها لا محيص عن ملاحظته معرى عن الوجود والعدم ، ولا يعقل ملاحظته بقيد الوجود فضلا عن اعتبار بقائه ، وأما استصحاب الحكم الكلي فى سائر الشبهات الحكمية ، فقد عرفت فى تلك المباحث انه لا محل فيها لملاحظة فعليات الحكم الكلي فى مواطن فعلياته بتحققات موضوعه والتعبد ببقائها فيها بل لا محيص عن ملاحظة الحكم الكلى بكليته وقانونيته ، ومعه لا يتصور الشك في عنوان البقاء في نفس الحكم

فضلا عن موضوعه ، بل يكون الشك فيها دائماً فى سعة الحكم وضيقه ، لتردد الموضوع بين ما فيه السعة وبين ما فيه الضيق ، فلا معنى لاعتبار بقاء الموضوع فى جريان الاستصحاب فيها ، وإنما يعتبر فى جريانه فيها على القول به اتحاد الموضوع فى القضيتين ولو بالنظر المسامحى العرفى على ما يأتى بيانه . هذا . وقد تحصل من جميع ما تقدم أن ما هو المعتبر في جريان الاستصحاب في نفسه ، ليس إلا اتحاد الموضوع فى القضيتين المتيقنة والمشكوكة ، لا بقائه بقاء خارجياً من دون فرق فى ذلك بين موارد استصحاب الوجودات والاعدام المحمولية بمفاد (كان) أو (ليس) التامتين ، وبين موارد استصحاب النعوت والاوصاف بمفاد كان أو ليس الناقصتين ، ولا بين موارد الاستصحاب فى الموضوعات الخارجية وبين الاستصحاب فى الاحكام الشرعية ، ولا بين الشبهات الحكمية والشبهات المصداقية وأما الحاجة في بعض الفروض إلى احراز بقاء الموضوع والموصوف بقاء خارجياً فعليا حين التعويل على الاستصحاب ، إما بالوجدان أو بالتعبد ، فانما هو لكونه ايضاً دخيلا فى الاثر العملي المطلوب كدخالة وصفه فيه ، فلولا احرازه باحدالوجهين لا محالة يكون احراز الوصف بالتعبد لغواً لا اثر له ، وهذا امر لا يرتبط باعتباره فى أصل جريان الاستصحاب فى الوصف وتمامية أركانه فيه ـ كما لا يخفى ـ .

وإذ قد عرفت معنى اعتبار اتحاد الموضوع في القضيتين فى جريان الاستصحاب وانه لا مجرى له مع احتمال التغاير فضلا عن إحرازه ، لكون الأخذ به حينئذ من الأخذ بالعموم فى الشبهة المصداقية ـ فاعلم ان غالب الموارد التى يراد فيها استصحاب الموضوعات الخارجية وجوداً أو عدما بمفاد كان أو ليس التامتين أو الناقصتين ، يتحد فيها الموضوع في القضيتين بتطابق من العقل والعرف ، وذلك لوضوح توافقهما وتطابقهما على أن الموضوع الذى يعرضه المحمول ويشك فى بقائه وزواله بعد تحققه

في تلك القضايا المتيقنة والمشكوكة ، أمر لايرتبط بباب العلل والوسائط الثبوتيـة ، لتحقق المحمول وترتبه على الموضوع حدوثاً أو بقاء أو لزواله وارتفاعه ، وان شيئاً من تلك العلل أو الشرائط او اعدام الموانع لا مدخل له فى مرضوعية ذلك الموضوع المفروض لذلك المحمول العارض عليه ، وإنما هي علل وشرائط وموانع الوجود أو العدم من حيث الحدوث أو البقاء مع فرض خروجها باجمعها عن ناحية الموضوع ، فاذا شك فى تحقق شيء منها شك في بقاء عين ما تحقق سابقاً على ما كان عليه في السابق وزواله وإرتفاعه عنه ، ولا يحتمل تغاير الموضوع وتبدله وتعدده بعد فرض خروج تلك العلل وجوداً وعدما عن الموضوع المفروض ، من دون فرق فى ذلك بين موارد الشك فى المقتضى وموارد الشك في الرافع .

نعم : قد أشرنا فى بعض التنبيهات السابقـة إلى أنه ربما يناقش فى جريان الاستصحاب في بعض الموضوعات الخارجية بنوعه ، بتوهم عدم تصور البقاء والدوام والاستمرار بالنسبة اليه ، من جهة تركبه من الاجزاء المنصرمة والمنقضية وتحققها شيئاً فشيئاً ، كما في الزمان وكل زماني متدرج الحصول ، وقد تعرضنا لتقريبه ودفعه فى المباحث السابقة بما لا مزيد عليه فلا نطيل بالاعادة .

نعم : كثيراً ما يتفق فى موارد الاستصحاب فى الموضوعات الخارجية بمفاد كان أو ليس الناقصتين عدم إحراز اتحاد الموضوع فى القضية المتيقنة والمشكوكة أو احراز تغايره وعدم اتحاده بالدقة العقلية ، وهذا كما فى المقادير والكميات الخاصة من الاشياء فيما علم بتحققها أو تحقق عدمها فى مصداق خارجى ، ثم شك فى بقائها وزوالها لأخذ مقدار منه قطعاً أو احتمالا بحيث يشك معه فى بقاء الاتصاف بتلك الكمية الخاصة أو شك فى حدوثها وعدمه فيما اضيف اليه مقدار ، أو احتمل اضافته بحيث يشك معه في بلوغه إلى تلك الكمية الخاصة ، كما إذا علم اتصاف ماء بالكرية ثم اخـذ منه

مقدار ، أو احتمل اخذ مقدار يشك معه في بقاء الكرية ، أو علم اتصاف ماء بعدمها ثم أضيف اليه مقدار أو احتمل اضافة مقدار يشك معه فى بقاء القلة ونحو ذلك ، فلو بني على كون المناط فى جريان الاستصحاب وصحة التعبد بعنوان بقاء ما كان اتحاد الموضوع فى القضيتين بالدقة العقلية ، أشكل جريان الاستصحاب فيها بخلاف ما إذا بني على كون المناط فى ذلك اتحاده بنظر العرف ، فانه يمكن تصحيح جريان الاستصحاب في كثير من تلك الموارد فيما ساعد العرف على أن الموضوع والموصوف بذلك الوصف الوجودى أو العدمي فى الحالة السابقة هو ذلك الشيء الخاص ولكن لا بشرط بالنظر إلى نقصان مقدار قليل منه ، أو اضافة مقدار قليل اليه ، هـــذا كله فى استصحاب الموضوعات الخارجية فى الشبهات المصداقية .

وأما استصحاب الاحكام الشرعية الجزئية فى الشبهات المصداقية ، فيما لم يكن مجرى للاستصحاب فى نفس موضوعاتها ، سواء كانت من الاحكام التكليفية أو الوضعية ، وسواء فرض الدليل المثبت لكلياتها دليلا سميعاً لفظياً أو لبياً ، أو فرض حكم العقل بمعونة قاعدة الملازمـــة ، فاغلب مواردها مما يحرز فيه اتحاد الموضوع فى القضيتين المتيقنة والمشكوكة أو تغايره بتطابق من العقل والعرف وظاهر الدليل المثبت للحكم الكلى على تشخيص ما هو الموضوع للحكم المفروض ، وإن زواله وإرتفاعه زوال وإرتفاع عن موضوعه ، وبقائه بقاء وإستمرار عليه ، وإن عـــدم ما يرفعه وبزيله ليس قيداً فى ناحية موضوعه حتى يكون احتمال وجود المزيل والرافع أو احتمال رافعية ما هو الموجود احتمالا لتبدل الموضوع وتغايره وتعدده .

نعم : ربما يتفق فيها كون الشك فى بقاء الحكم الجزئى ناشئاً عن احتمال تبدل الموضوع ، كما فى استصحاب طهارة الماء الذي يشك في بقاء كريته حين اصابة النجاسة ونحو ذلك ، فلو بني على ان المعتبر فى جريان الاستصحاب إحراز اتحاد

الموضوع فى القضيتين بالدقة العقلية ، اشكل جريان الاستصحاب فيه ، بخلاف مالو بني على كون المناط هو الاتحاد بنظر العرف فانه يمكن الالتزام بجريان الاستصحاب فى الفرض المور فيما ذكرفرضت مساعدة أذهان العرف على تشخيص ما هو الموضوع وانحفاظه فى القضيتين .

هذا كله فى الموارد التي فرض تشخيص ما هو الموضوع للحكم الكلى المنطبق على المصداق الجزئى الذي يراد استصحابه وأما الاحكام الكلية التي فرض الترددفى موضوعاتها ، فالاشكال فى جريان الاستصحاب فى مصاديقها الجزئية ، هو عين الاشكال فى جريانه فى كلياتها ، فما لا مجرى له في كلياتها لا مجرى له لا محالة في جزئياتها ، لعدم احراز اتحاد الموضوع .

هـذا وأما استصحاب الاحكام الكلية فى الشبهات الحكمية سواء كانت وضعية أو تكليفية ، وسواء كان الدليل المثبت لها سمعيا لفظيا أو لبيا أو حكم العقل بمعونة قاعدة الملازمة ، فقد عرفت ان فى موارد الشك فى النسخ منها ، يتطابق العقل والعرف ومقتضى ظاهر الدليل المثبت للحكم على اتحاد الموضوع وانحفاظه فى القضيتين المتيقنة والمشكوكة وهو ذلك الحكم الكلى بكليته وقانونيته ملحوظا معرى عن الوجود والعدم ، وهو مما حصل اليقين باصل تحققه ووجوده بالاعتبار ، وشك فى بقائه وزواله كذلك ، فلو فرض عدم نسخه فهو من بقاء الموجود السابق على ما كان عليه من سنخ وجوده ، وإن فرض نسخه فهو زوال وإرتفاع للموجود السابق بعينه ، وأما احتمال تجدد خصوصيات موجبة للنسخ والرفع والازالة فهو أمر لاربط له بموضوع الوجود المحمولي المستصحب ، وإنما هي على فرض تجددها مقتضيات وعلل للرفع والازالة اجنبية عن ناحية الموضوع .

وأما الاستصحاب في ساير الشبهات الحكمية فالشك فيها دائما شك فى سعة

الحكم وضيقه ، وناشيء عن الشك والتردد فى سعة الموضوع وضيقه ، لتردده بين ما هو متحد ومحفوظ فى القضيتين ، وبين ما كان متحققاً فى القضية المتيقنة ومنتفياً قطعاً فى القضية المشكوكة ، ولذا يكون الشك فيها دائماً شكا في ناحية المقتضي لا الرافع ، ولا يحرز كون التعبد ببقاء الحكم الكلي تعبداً ببقاء ما كان على ما كان وقد عرفت في المباحث السابقة بما لا مزيد عليه ، أن التعبد بسعة الحكم فى هذه الشبهات ليس تعبداً بالبقاء فلا تشمله أدلة اعتبار الاستصحاب المتكفلة لتشريع التعبد ببقاء ما كان ، ولكن لو اغمضنا النظر عن ذلك الاشكال ، وبنينا على أن التعبد بسعة الحكم الكلي المجعول نحو تعبد ببقائه واستمراره ، فالاشكال في ناحية عدم أحراز اتحاد الموضوع فى القضيتين باق على حاله ، وإنه لو بني على اعتبار احراز الاتحاد بالدقة العقلية لا يبقى للاستصحاب مجال فى شيء منها ، وذلك لوضوح أن كل ماله المدخل في الحكم الكلى المنشأ معلقاً على فرض وجوده ، داخل في موضوع الحكم المجعول بنظر العقل ولو بنحو الجزئية أو القيدية ، فكل ما يحتمل دخله فى ثبوت الحكم من الامور الوجودية أو العدمية ، لا محالة يحتمل كونه داخلا فى موضوع الحكم ، وكل ماله المدخل فى متعلقات الاحكام جزءاً أو قيداً ، فهو داخل فى الموضوع المتصف بذلك الحكم ، فكل ما يحتمل دخله فيها من الامور الوجودية والعدمية ، فهو مما يحتمل دخله فى موضوع الحكم المستصحب ، وحيث أن الشك فى بقاء الحكم الكلى فيها لا محالة ينشأ عن احتمال قيدية أمر قد فقد أو قيدية عدم أمر قد وجد ، فلا يمكن احراز اتحاد الموضوع فى القضيتين بنظر العقل في شيء من هذه الشبهات .

وقد اتضح مما ذكرناه أن اشكال عدم احراز اتحاد الموضوع في القضيتين بالدقة العقلية أمر مطرد فى كثير من موارد استصحاب نفس الموضوعات ، وكثير من موارد استصحاب احكامها الجزئية في الشبهات المصداقية ، وفى جميع موارد

استصحاب الاحكام الكلية في الشبهات الحكمية في غير موارد الشك في النسخ :

إذا عرفت ذلك فاعلم ان الامر يدور في المقام بين امور ثلاثة :

(احدها) : ان يبني على أن المناط في أحراز اتحاد الموضوع في القضيتين وصدق عنوان البقاء وصحة التعبد به عملا وعدم صدقه وعدم صحة التعبد به إنما هو نظر العقل ، فكل ما أحرز فيه الاتحاد بنظر العقل فهو مجرى للاستصحاب ، وهو مشمول لأدلة اعتباره سواء وافقه نظر العرف أو ما هو ظاهر الدليل المثبت للحكم أم لا ، وأما مالم يحرز فيه الاتحاد أو احرز عدمه بنظره فهو ليس مجرى للاستصحاب ولا سبيل إلى كونه مشمولا لأدلة اعتباره ، لكون الشبهة في صدق عنوان البقاء في مثله مصداقية لا محالة ، ولا وجه للتمسك بعموم دليل الاعتبار مالم يحرز كون التعبد في المورد تعبداً بعنوان البقاء ، ولازم ذلك كما عرفت عدم اعتبار الاستصحاب فى غير موارد الشك في النسخ من الشبهات الحكمية مطلقاً ، وفي كثير من موارد استصحاب نفس الموضوعات ، أو استصحاب احكامها الجزئية في الشبهات المصداقية.

(ثانيها) : أن يبني على ان المناط في احراز اتحاد الموضوع في القضيتين وصدق عنوان البقاء على ما كان والزوال والارتفاع عما كان ، السنة أدلة المثبتة للاحكام الشرعية ، فيكون العبرة بما هو المستفاد من ظواهر الأدلة المتضمنة للاحكام الكلية التي يراد استصحابها بكلياتها ، أو استصحاب شيء من مصاديقها ، بملاحظة تلك الأدلة فى حد انفسها وبما لها من الخصوصيات والقرائن اللفظية ، مع قطع النظر عما تقتضيه المناسبات المغروسة في إذهان عامة أهل العرف وحينئذ فتختلف موضوعات الاحكام باختلاف السنة الأدلة المتضمنة لعناوينها ، والمتكفلة لانشاء الحكم معلقاً عليها فما كان منها متضمناً لانشاء حكم معلقاً على فرض وجود وصف من الاوصاف العنوانية ، نحو ان يقال يجب الحج على المستطيع ، أو يجب الزكوة على واجد

النصاب ، أو ان الماء القليل ينفعل بملاقات النجس ، أو ان الماء المتغير باوصاف النجاسة ينجس ، أو نحو ذلك مما اخذ فيه وصف عنواني موضوعا لحكم من الاحكام لا يجرى الاستصحاب بالنسبة إلى ذلك الحكم لو فرض احراز زوال ذلك العنوان والشك في بقاء الحكم بموجب آخر ، أو شك في بقاء ذلك الحكم من جهة الشك في بقاء ذلك العنوان وانتفائه ، وما كان منها متضمناً لانشاء حكم معلقاً على وصف قد أخذ في موضوعه لا بنحو العنوان والتوصيف ، بل بنحو القيدية والشرطية نحو أن يقال في الامثلة المتقدمة : يجب الحج على البالغ العاقل إذا استطاع ، او يجب الزكوة على البالغ العاقل إذا ملك النصاب ، أو ان الماء ينجس إذا تغير باوصاف النجاسة وعلى هذا القياس ، فيجرى الاستصحاب بالنسبة إلى ذلك الحكم بعد ما فرض تحققه سابقاً بتحقق موضوعه بما أخذ قيداً فيه ، ثم شك فى بقائه وزواله من جهة زوال ذلك القيد أو احتمال زواله .

والفرق بين الفرضين في عدم جريان الاستصحاب فى الاول وجريانه فى الثاني هو ان الموضوع في القضية المتيقنة في الفرض الاول بحسب ظاهر الدليل المثبت للحكم هو المكلف البالغ العاقل معنوناً بوصفه العنوانى كالمستطيع مثلا أو هو الماء معنوناً بوصفه العنوانى كالمتغير مثلا ، وما يراد اثبات الحكم له فى القضية المشكوكة بمعونة التعبد الاستصحابى هو المعرى عن هذا العنوان ومن الواضح انه مغاير للموضوع الاول وهذا بخلاف الفرض الثانى ، فان الموضوع في القضية المتيقنة في هذا الفرض بحسب ظاهر الدليل المثبت للحكم المعلق عليه ، هو نفس المكلف البالغ العاقل أو نفس الماء والمفروض انه بعينه موضوع في القضية المشكوكة ، فيتحد موضوع القضيتين ويتمحض الشك لامحالة في ناحية بقاء ما كان على ما كان عليه وما كان منها لا دلالة له على شيء من الخصوصيتين لكونه لبيا مثلا ، فحكم هذا الفرض حكم الفرض الاول في

عدم جريان الاستصحاب عند الشك في بقاء الحكم وإرتفاعه الناشيء عن انتفاء ما يحتمل دخل وجوده في الموضوع أو حدوث ما يحتمل دخل عدمه فيه ، وذلك لعدم احراز اتحاد الموضوع وصدق عنوان البقاء من جهة احتمال كونه من قبيل الفرض الاول

وقد تحصل مما ذكر ان الضابط لجريان الاستصحاب وعدمه على هذا المبني ، انه مهما استفيد بملاحظة نفس الدليل المثبت للحكم معلقاً على وصف من الاوصاف ، أن ذلك الوصف عنوان للموضوع وموضوع للحكم المفاد فيه ، لايجرى الاستصحاب في ذلك الحكم في موارد الشك في بقائه بعد تبدل ذلك الوصف أو احتمال تبدله ، ومهما استفيد منه ان الموضوع نفس ذلك الشيء الموصوف بذلك الوصف والمعنون به وإن ذلك الوصف علة لثبوت الحكم المفروض على موضوعه ، جرى الاستصحاب في ذلك الحكم في موارد الشك في بقائه ، ويلحق بالفرض الاول ما إذا لم يستفد من الدليل شيء من الامرين ، فلا يجري الاستصحاب فيه ايضاً والبناء على هذا الوجه كما ترى لا يجدى شيئاً لا في جريان الاستصحاب في بعض موارد الشبهات الحكمية ولا في تصحيح جريانه في موارد الاشكال فيه في الشبهات المصداقية على ما هو واضح .

(ثالثها) : أن يبني على ان المناط في إحراز اتحاد الموضوع وصدق عنوان البقاء المصحح لجريان الاستصحاب ، ما يستفاد من الادلة المثبتة للاحكام الشرعية ، من موضوعية الحكم المفاد فيها وكونه واسطة في العروض ، أو عليته ووساطته في الثبوت ، ولكن ذلك لا بملاحظة تلك الادلة في حد انفسها وبما لها من الخصوصيات اللفظية فقط كما في الوجه الثاني ، بل بملاحظتها معها ومع سائر الخصوصيات الموجودة في الاحكام وموضوعاتها الموجبة لمناسبات بينهما مغروسة في إذهان العرف ومقتضية لموضوعية شيء بخصوصه لحكم كذلك ، فانه ربما ينعقد الدليل الوارد بسبب المناسبات

المغروسة في الاذهان ظهور في أمر لم يكن ظاهراً فيه في حد نفسه ، وربما ينتفي بسببها الظهور المنعقد له في حد نفسه في أمر ، او يصير ظاهراً في أمر بعد ان كان ظاهراً في نفسه في غيره ، وذلك لأن التناسب المغروس في الاذهان قد يكون بحيث لا ينسبق معه إلى الذهن من الدليل إلا إرادة معنى خاص ما لم يصرح بخلافه وعليه فكل حكم استفيد من الدليل المثبت له بعنونة ما هو المغروس في الأذهان من التناسب موضوعية شيء له لكن لا بما هو في نفسه بل بما انه متصف ومعنون بعنوان خاص ، كما في وجوب اعطاء الزكوة للفقير ، والرجوع إلى الطبيب ، وعيادة المريض ، وتقليد العالم وأمثال ذلك ، فلا محيص عن البناء في مثله على موضوعية ذلك الوصف ووساطته في العروض ، من دون فرق في ذلك بين ان يكون ذلك الوصف مأخوذاً في لسان الدليل على وجه التعنون والتوصيف ، أو على وجه الشرطية والقيدية وذلك لأن تلك المناسبة المغروسة توجب ظهور الدليل في إرادة موضوعية ذلك الوصف ، وإنسباقها منه إلى الذهن أن لم يكن ظاهراً فيها في حد نفسه ، بل كان ظاهراً في إرادة الشرطية والقيدية ، فاستصحاب الحكم المفروض في موارد الشك في بقائه لا يجري في مثله بعد فرض زوال ذلك الوصف أو احتمال زواله وكل حكم استفيد من الدليل المثبت له بسبب التناسب المغروس في الاذهان موضوعية الشيء بنفسه لذلك الحكم ومحكوميته به كذلك وإن كل ما يفرض له المدخلية في جعل الحكم له ، إنما تكون عللا ووسائط في الثبوت لذلك الحكم ، كما ان اضدادها ونقائضها علل لانعدام ذلك الحكم وروافع له عن موضوعه الذي كان محمولا عليه اولا رفعها له ، وذلك كما في الطهارة عن الحدث أو الخبث ، وفي الحدث والخبث ، ووجوب الصوم أو القصر أو التمام ونحو ذلك في الاحكام الوضعية أو التكليفية ، فان المرتكز في الأذهان والمتناسب في نظر العرف في مثل هذه الاحكام ان يكون الموضوع لها

مطلق الجسم مثلا أو النفس اوالبدن ، أو المعنون بعنوان البالغ العاقل ، اونحو ذلك .

وأما تعنونه بوصف التغير باوصاف النجس مثلا أو بوصف كونه حاضراً او مسافراً او نحو ذلك ،فهو مما لا مدخل له فى معروض تلك الاحكام وموضوعاتها وإنما هي علل ووسائط في ثبوتها لها ، كما أن اضدادها و نقائضها علل لانعدامها وإرتفاعها عن موضوعاتها ، فلا محيص في هذا الفرض عن البناء على إرادة ما ينسبق إلى الأذهان من ذلك الدليل بملاحظة تلك الخصوصيات والمناسبات المغروسة ، من موضوعية نفس تلك المعنونات وعلية تلك الاوصاف والعناوين ووساطتها فى ثبوت تلك الاحكام لها ، من دون فرق في هذا الفرض ايضاً بين أن يكون تلك الاوصاف مأخوذة فى السنة الأدلة المثبتة للاحكام على وجه التعنون والتوصيف ، أو على وجه الشرطية والقيدية ، وذلك لان البناء المذكور لازم تحكيم العرف في أخذ الظهورات وتعيين مداليل الجمل التركيبية لكلام المتكلم ، ومعرفة ما هو المتحصل من مقالته بملاحظة جميع ما يحتف بكلامه من الخصوصيات على انحائها ، كما هو المحكم في تشخيص مداليل مفردات الالفاظ بما يرتكز في إذهانهم من التبادر والانسباق ونحو ذلك مما يشخص به سعة المفهوم وضيقه نعم : بعد ما فرض المعرفة بالمداليل التركيبية ومفاهيم الألفاظ بحدودها وفرض المعرفة بما إراده المتكلم منها بالتحكيمين السابقين فالمرجع فى مقام تطبيقها على الخارجيات وتعيين مصاديقها ، إنما هو العقل واماالتسامح الرائج بين العرف وتساهلهم فى تعيين المصداق بعد تعين المفهوم وتبين المراد ، فلا يعذر به فى مقام امتثال الأمر ولا يحصل معه الفراغ عن عهدة التكليف ، كما إذا وجب اعطاء صاع من الحنطة فى زكوة الفطرة فلا يجتزى باعطاء ما ينقص منه بما يتسامح العرف بمثله فى معاملاتهم أخذاو اعطاء فى طرفي النقص والزيادة ، ويرون فى الصورتين إنهم اخذوا اعطوا تمام الصاع مثلا بالتسامح العرفي، فلا يحكم العرف

في مثل هذه المساهلات ولا يعذر بها في امتثال الاحكام .

نعم : لو استفيد من الدليل إرادة التعميم لما ينقص أو يزيد بقليل يتسامح فيه عند العرف ، كان ذلك راجعاً إلى تعيين مراد المولى بتحكيم العرف في أخذ مدلول الجملة التركيبية . ثم ان العرف كما يحكم في تعيين المراد من الأدلة المثبتة للاحكام المستصحبة ، كذلك يحكم في تعيين المراد من الأدلة الواردة في اعتبار الاستصحاب بجملها التركيبية ، كجملة « لا تنقض اليقين بالشك » مثلا ، ومن الواضح أن المنسبق إلى الاذهان من مثل هذه الجملة ، ليس إلا النهي عن النقض بمعنى رفع اليد عما يقتضيه ذلك اليقين من الجرى العملي على طبق المتيقن من حيث البقاء والامر بابقاء المستصحب في الحالة اللاحقة وفرض محرزيته فيها نظر إلى ترتيب الأثر العملي المفروض له من حيث البقاء .

والحاصل انه يحكم العرف ويتبع نظره في موارد استصحابات الموضوعات الخارجية ، وموارد استصحابات الاحكام الشرعية مطلقاً ، غاية الامر ان ذلك في الاولى بتحكيمه في تعيين المراد من الجملة الواقعة في أدلة الاستصحاب فقط ، وفي الثانية بتحكيمه في تعيين المراد منها ومن الجمل الواقعة في الأدلة المثبتة للاحكام الكلية ، ونتيجة تحكيمه فيه انه لو كان لها في حد انفسها وبدلالتها اللفظية ظهور في موضوعية وصف قد أخذ فيها في الموضوع على وجه التعنون والتوصيف ، أو كان لها ظهور في شرطية وصف قد أخذ فيها في الموضوع على وجه الاشتراط والتقييد الموجب لظهورها في علية ذلك الوصف ووساطته في ثبوت الحكم على موضوعه إما بكون حدوثه علة لحدوث الحكم ، وبقائه علة لبقائه ، أو كون حدوثه علة لحدوث الحكم وبقائه معاً ، وكان هناك تناسب عرفي إرتكازي يقتضي خلاف ما هو الظاهر من الدليل ، انصرف الدليل عماله من الظهور والدلالة في نفسه إلى ما يقتضيه المرتكز

العرفي ، فينعقد له ظهور بالفعل في إرادته ، وإن كان ظاهراً في حد نفسه في إرادة خلافه ، فضلا عما إذا كان ظاهراً في نفسه ايضاً في إرادة ما هو المرتكز عندهم ، وعليه فلا يجري الاستصحاب في موارد الشك وتبدل الحالة السابقة ، لو كان المرتكز هو موضوعية العنوان ، ويجري لو كان المرتكز موضوعية المعنون وقس على ماذكرناه ما إذا لم يكن للدليل ظهور في احد الامرين لكونه لبيا مثلا ، فان المتبع فيه ايضاً نظر العرف وما هو المرتكز في إذهانهم في تشخيص أحد الامرين وجريان الاستصحاب وعدمه .

هذا كله إذا كان الحكم مما له تناسب مرتكز في إذهان العرف ، وأما إذا لم يكن كذلك ، فان كان للدليل بحسب دلالته اللفظية ظهور في إرادة احد الامرين بمقتضى تحكيم العرف في تعيين المراد منه ، كان المتبع في جريان الاستصحاب وعدمه ظاهر الدليل ، وإلا فلا مجرى للاستصحاب لعدم احراز ما هو المصحح لجريانه من اتحاد الموضوع في القضيتين ، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى سائر الاصول العملية .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن هذا الوجه الثالث وهو كون المناط في إحراز اتحاد الموضوع وصدق عنوان البقاء نظر العرف وتشخيصهم بحسب المناسبات المركوزة في أذهانهم ، هو الذي أختاره المحققون من اصحابنا (قدهم) ، وهو الحق الذي لامحيص عنه بمقتضى الصناعة وتحكيم العرف في تشخيص مدالسيل الجمل التركيبية في الأدلة المثبتة للاحكام ، وفي الأدلة الدالة على اعتبار الاستصحاب ، بعد وضوح أنها باجمعها مفادات محاورية قد سيقت لتفهيم العرف العام وأبناء المحاورة ، والمنظور هو مايفهمونه بحسب مرتكزاتهم .

وقد عرفت بما أوضحناه أنه لا محل للمناقشة فيه بان المسامحات العرفية في تطبيق المفاهيم على مصاديقها مما يضرب على الجدار ، ولا ينبغي إتباعها في الامور

الشرعية ، كما لا محل للمناقشة فيه ، بانه لو كان المتبع نظر العرف فبعد استفادتهم من الدليل موضوعية نفس العنوان وفرض تبدله ، لا يبقى شك في إرتفاع الحكم وزواله حتى يحتاج إلى الاستصحاب ، كما انه بعد استفادتهم منه موضوعية نفس المعنون وفرض بقائه لا يبقى شك في بقاء الحكم واستمراره حتى يستصحب ، فانه يندفع (الاول) : بما أوضحناه سابقاً من أن تحكيم العرف في تعيين المداليل الافرادية والتركيبية اجنبي عن تحكيمه في تعيين المصاديق الخارجية بوجه من التساهل والتسامح ، ويندفع (الثاني) : ايضاً بما ليس فيه خفاء من عدم التلازم بين فرض موضوعية نفس المعنون ، وبين العلم ببقاء الحكم تبعاً لبقائه ولو بعد زوال العنوان المفروض دخله فيه بنحو العلية والوساطة في الثبوت ، مع الشك في انه بحدوثه علة لحدوث الحكم وبقائه معاً ، أو انه بحدوثه علة لحدوثه وببقائه علة لبقائه ، فانه يتولد من هذا الشك لامحالة الشك في بقاء ما كان على ما كان فيستصحب . وهذا الوجه كما ترى يجدي في تصحيح جريان الاستصحاب في كثير من موارد الاشكال في الطوائف الثلاث ، اعني استصحاب نفس الموضوعات ، واستصحاب أحكامها الجزئية في الشبهات المصداقية ، واستصحاب الاحكام الكلية في الشبهات الحكمية ، هذا وعليك بالتأمل التام في المسألة ومن الله الهداية .

(الثاني) : يعتبر في جريان الاستصحاب وتمحض التعبد في ناحية البقاء وفرضه كالمحرز بالوجدان من حيث الجرى العملي ، بقاء اليقين باصل تحقق الشيء واجتماعه مع الشك في بقائه في زمان واحد ، وبذلك يفترق التعبد الاستصحابي ويمتاز عن التعبد بمفاد قاعدة اليقين في موارد الشك السارى ، فان المفروض هناك زوال اليقين باصل التحقق لعروض الشك فيه ، ويكون التعبد فيها متمحضاً إما في ناحية الحدوث فقط ، أو فيها وفي ناحية البقاء ، وعلى أى حال فهما وظيفتان متباينتان

في مقام اللحاظ ، بحيث لا يمكن اجتماعهما في جعل واحد ، وقد تقدم الكلام في توضيح ذلك في أوائل بحث الاستصحاب عند التكلم في مفاد الاخبار التي استدل بها على اعتباره ، وأوضحنا هناك ان احتمال إرادة اعتبار القاعدة بخصوصها أو هي مع الاستصحاب من تلك الاخبار في غاية السقوط ، وإنه لا محيص عن تمحضها في الدلالة على اعتبار الاستصحاب فقط . فراجع ولا حاجة إلى الاعادة والتكرار .

وحاصل الفرق بينهما ما عرفت من ان التعبد في مورد الاستصحاب متمحض في ناحية البقاء فقط ، وفي مورد القاعدة متمحض إما في أصل الحدوث فقط ، أو فيه وفي ناحية البقاء ، ولذلك ربما يتواردان على بعض الموارد ويجتمعان في الجملة ، فيتوافقان في النتيجة أو يتخالفان فيها ، فلا يعمل بشيء منهما لعدم الترجيح بعد فرض اعتبار القاعدة ايضاً في حد نفسها .

توضيح ذلك : انه ربما يفرض ان الزائل في ظرف الشك هو اليقين باصل التحقق مع فرض اليقين بالبقاء أو الزوال على تقدير الحدوث ، فلا بد في مثل هذا الفرض من تمحض التعبد في مفاد القاعدة في أصل الحدوث ، ولا محالة ينافي التعبد باستصحاب العدم الجاري في موردها ، وأما طرف الوجود في هذا الفرض فلا مجرى فيه للاستصحاب لفرض تمحض الشك في أصل الحدوث فقط . وربما يفرض الزائل هو اليقين باصل التحقق مع فرض الشك ايضاً في البقاء والزوال على تقدير الحدوث وفي هذا الفرض ايضاً لابد من تمحض التعبد بمفاد القاعدة في أصل الحدوث ووقوع المنافات بينه وبين الاستصحاب الجاري في طرف العدم كما في الفرض السابق .

هذا بالنظر إلى حال الحدوث ، وأما بلحاظ حال البقاء ، فليس مورداً للقاعدة ، لفرض عدم تعلق اليقين به ثم زواله وأما كونه مورداً للتعبد الاستصحابي واستصحاب الوجود ، فهو مبني على كفاية احراز الحالة السابقة ولو باصل محرز في

جريان الاستصحاب ، ولكنه فى خصوص المقام لا يجري الاستصحاب الوجودي، وإن قلنا بكفاية مطلق الاحراز السابق ، وذلك لمعارضة القاعدة فى إحراز اصل الحدوث بالاستصحاب العدمي ، فلا يبقى مجال للتعبد الاستصحابي فى الوجود . وربما يفرض الزائل هو اليقين باصل الحدوث والبقاء كليهما ، فيكون مورداً للتعبد بالقاعدة من الجهتين ولكنه يعارضها و يناقضها التعبد الاستصحابي فى العدم ، وقد عرفت انه لا يبقى معه مجال لجريان استصحاب الوجود . وربما يفرض الزائل هو اليقين بالبقاء فقط مع فرض احراز أصل التحقق فعلا عكس الفرض الاول ، فيكون مورداً للتعبد بكل من الامرين من مفاد القاعدة واستصحاب الوجود ، أما (الاول) فبعناية تنزيل اليقين الزائل منزلة ما لم يزل وأما (الثاني) فبعناية تنزيل اليقين الموجود المتعلق باصل التحقق منزلة المتعلق به وبالبقاء ، فيتوافقان فى النتيجة .

وقد اتضح بما ذكرناه انه لو كان المفروض تكفل اخبار الاستصحاب لجعل كلتا القاعدتين ، كان مرجعه إلى الغاء قاعدة اليقين رأساً وذلك لما عرفت من انه يعمل بالاستصحاب في موارد افتراقه ،وأما فى موارد الاجتماع فمع فرض التخالف لا يعمل بشيء منهما ، لما عرفت . وفى فرض التوافق لا حاجة إلى التعبد بمفاد القاعدة ، وليس فى البين مورد يختص بجريان القاعدة فقط بحيث لا يكون مورداً لجريان الاستصحاب مطلقاً ، حتى تكون الاخبار ناظرة إلى مثل ذلك المورد . وعلى أي حال فيكفي في إنصرافها إلى ارادة الاستصحاب دون القاعدة إرتكاز اعتبار الأخذ بالحالة السابقة في الجملة ، وعدم إرتكاز الأخذ باليقين الزائل ، وذلك لما حررناه فى محله من أنها ليست بصدد أفادة امر تأسيسي وإنما هي إرشادات إلى ماهو الثابت عند العقلاء .

نعم : لا محذور في إرادة جعل كلتا القاعدتين بعد فرض تعدد الجعل

والمجهول واللحاظ وفرض الدلالة الواضحة على ذلك . وإنما الاشكال فى إمكان استظهار اعتبارها من اخبار الباب مع عدم التصريح بالتعميم كما هو المفروض ، وقد أوضحنا سابقاً عدم امكانه ، بل مقتضى ما عرفت من تنافيهما فى مقام اللحاظ إنه لو فرض عدم ظهورها فى إرادة اعتبار الاستصحاب بخصوصه ، ولم يكن أحد اللحاظين بالخصوص متيقناً ، بل احتمل ايضاً إرادة اعتبار القاعدة ولحاظ تعلق اليقين بعين ما تعلق به الشك من حيث التحقق فى زمان خاص فلا محيص عن اجمال الكلام ، ولا معنى للتمسك فى مثله بالعموم والاطلاق الاحوالي لليقين المفروض ، بالنظر إلى حالتي تعلقه بعين ما تعلق به الشك المزيل له من حيث التحقق فى زمان خاص ، اعني عدالة زيد في يوم الجمعة مثلا كما في مورد القاعدة ، وتعلقه بعين ما تعلق به الشك المجامع له ، أعني نفس تحقق العدالة مع صرف النظر عن زمان تحققها كما في موارد الاستصحاب ، والبناء على تحقق كلا اللحاظين ، وذلك لوضوح أن مثل التمسك بالاطلاق في مثله إلى انه يبني على إرادة المتكلم بقوله : « لا تنقض اليقين بالشك » مثلا النهي عن نقضه سواء كان لا حظه بذلك اللحاظ أو بذلك اللحاظ الآخر ، لا البناء على انه لا حظه بكلا اللحاظين فلا يبنى على ذلك ما لم يدل عليه دليل بالخصوص .

وهذا نظير ما يقال فى تقريب عدم إمكان التمسك باطلاق مثل قوله : الظن مثلا كالعلم فيما له من الاثر ، لأثبات إرادة تنزيل الظن المتعلق بشيء منزلة العلم المتعلق به فى كلتا حيثيتي طريقيته وموضوعيته ، وهذا التقريب يظهر بالتأمل فى كلمات شيخنا العلامة الانصاري (قده) والحق كما افاده .

والحاصل ان التعبد بجعل الوظيفتين بالنظر إلى كلتا الحالتين كجعل كل منهما بخصوصها مما لا محذور فيه فى حد نفسه ، لا فى مقام الثبوت بعد فرض تعدد الجعل

واللحاظ ، ولا في مقام الاثبات بعد فرض الدلالة الواضحة وإنما الكلام في انعقاد الظهور المعين للمراد ، وقد أوضحنا فيما تقدم في مطاوي الابحاث المتعلقة بمفاد اخبار الاستصحاب ما يوجب ظهورها في إرادة جعل الوظيفة بمفاد الاستصحاب فقط ، وسقوط احتمال إرادة جعل الوظيفة بمفاد القاعدة فقط ، أو جعلها بمفاد كلتا القاعدتين فكان من القرائن عدم صحة استعمال الالفاظ المستعملة فيها ، كلفظ النقض والمضي والدفع ونحو ذلك إلا مع إرادة جعل الوظيفة بمفاد الاستصحاب فقط على ما بيناه في محله .

و (منها) أن ارادة جعل كلتا الوظيفتين في تلك الاخبار العامة توجب لامحالة لغوية جعل قاعدة اليقين ، وعدم بقاء مورد للعمل بها وحدها ، وذلك لما عرفت من تعين العمل بالاستصحاب في مورد افتراقه ، وتساقطهما بالتعارض في مورد الاجتماع مع الاختلاف في النتيجة والاستغناء عنها بجعل الاستصحاب مع التوافق في النتيجة ، وعدم تصور مورد الافتراق للقاعدة ولو نادراً ، وما ربما يتوهم من تحقق مورد الافتراق لها نادراً ، كما إذا فرض اليقين بوجود زيد يوم الجمعة من دون إحراز انه بنحو الحدوث فيه او بنحو البقاء من الزمن السابق ، ثم زال اليقين بذلك وتبدل بالشك فهو باطل جداً لوضوح ان مثل هذا الفرض ايضاً مورد لاستصحاب العدم الازلي ، فهو من موارد اجتماع القاعدة مع الاستصحاب فيتساقطان بالتعارض .

نعم : لو فرض قيام دليل يدل على اعتبار القاعدة بالخصوص ، فلا محالة يكون اظهر من اخبار الاستصحاب ، ومناط الاظهرية فيه ان العمل باخبار الاستصحاب على الاطلاق حتى في موارد الاجتماع وتخالف النتيجة مستلزم للغوية جعل القاعدة لعدم بقاء مورد للعمل بها بخلاف العكس ، فيتعين العمل بالقاعدة في موارد الاجتماع

مع المخالفة بينهما في النتيجة .

بقي الكلام في وجود مدرك لقاعدة اليقين غير الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك ، فلا يذهب عليك أن الظاهر عدم وجود مدرك للتعبد بمفاد القاعدة بمعنى الأخذ باليقين السابق بما أنه يقين متعلق بموضوع أو حكم من الاحكام ، بعد فرض زوال ذلك اليقين وتبدله بالشك سواء أريد منها مجرد البناء على صحة مامضى من الاعمال التي رتبها على يقينه السابق المفروض زواله وتبدله بالشك ، كالبناء على صحة الطلاق الذي أوقعه عند زيد في يوم الجمعة مثلا المفروض كونه متيقناً بعدالته فيه ، وشاكا فيها بالفعل ، أو صحة الصلاة التي صلاها في ذلك اليوم مثلا وكان متيقناً لطهارته فيه فشك فيها فعلا ، او اريد ذلك مع البناء ايضاً على ترتيب الآثار المترتبة على أصل تحقق المتيقن السابق في الازمنة اللاحقة ، كالتصدق في كل يوم لو فرض كونه ناذراً له على تقدير صحة طلاقه الذي أوقعه في يوم الجمعة ، او اريد ذلك كله مع البناء ايضاً على ترتيب الآثار المترتبة على بقائه ، مع فرض الشك في البقاء على تقدير التحقق وعدم حصول العلم بالخلاف ، كالاتيان بصلاة اخرى بتلك الطهارة المتيقنة في السابق ، وسواء فرض تذكره فعلا بمدرك اعتقاده وعلمه بعدم صلاحيته للمدركية ، او فرض نسيانه وتردده في انه كان صالحاً لافادة العلم أم لا ، وذلك لعدم ما يصلح ان يعتمد عليه في إثبات اعتبارها بوجه من الوجوه المذكورة ، من نص أو اجماع أو سيرة قطعية .

نعم : يمكن البناء على صحة الاعمال الماضية فقط ، بمقتضى اطلاق ادلة قاعدة الفراغ وإصالة الصحة ، وأخذا بالسيرة المتحققة في موردها ، وهذا على تقدير تماميته مما لا ربط له بمفاد قاعدة اليقين كما لا يخفى .

ولكن ذلك ايضاً في غاية الاشكال ، بناءاً على ما سيأتي في مفاد قاعدة الفراغ

من ان اعتبارها فيما فرض فيه انحفاظ صورة العمل بالفعل ، وتذكره بانه كان غافلا حين العمل أو قاطعاً بوجود الشرط أو شاكا فيه ، وإنما يحتمل الصحة بنحو من الصدفة مشكل جداً ، نظراً إلى ما ورد في بعض اخبارها من التعليل بمثل قوله عليه السلام: « هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك » .

فتحصل مما ذكرناه انه لا يكون في البين وجه مصحح للاخذ بمفاد قاعدة اليقين في موارد الشك الساري بوجه من الوجوه .

(الامر الثالث) يعتبر في جريان الاستصحاب وصحة التعبد ببقاء ما احرز أصل تحققه عدم احراز حاله من حيث بقائه على ما كان عليه أو إرتفاعه عنه حين الأخذ بالاستصحاب . و (بعبارة أخرى) : يعتبر في جريان الاستصحاب الشك والتردد في بقاء المتيقن السابق وزواله وإرتفاعه وعدم احراز شيء منهما لا بالاحراز الوجداني ولا بالتعبد ، وذلك لوضوح انه لو احرز احدى الحالتين باحد الوجهين لما بقي مجال للتعبد الاستصحابي ببقاء ما كان على ما كان عليه من جهة ارتفاع موضوعه - وهو شك المكلف وتحيره وتردده في حكم الواقعة ببقاء المتيقن السابق - فيخرج الفرض عن تحت أدلة اعتبار الاستصحاب .

وهذا في موارد حصول العلم الوجداني باحد الامرين مما لا اشكال ولا كلام فيه وفي انه من باب التخصص وإنما الكلام في موارد احرازه بشيء من الطرق التعبدية والأدلة الاجتهادية المثبتة للاحكام الكلية أو الامارات المعتبرة في موارد الاحكام الجزئية ، فوقع الخلاف في جهة تقدمها على الاستصحاب وانه هل هو من باب الورود ، أو الحكومة ، او تخصيص أدلة اعتبار الاصل بادلة اعتبار الطرق والامارات ، بعد الاتفاق على أصل تقدمها عليه في الجملة كما هو التحقيق ؟؟ وما يوهمه بعض عبارات الاصحاب (قدهم) من ملاحظه التنافي وفرض التعارض بين

الدليل الاجتهادي والاستصحاب وتقديم الاول في صورة التخالف في النتيجة وتأييده بالثاني في صورة التوافق فيها فهو خلاف التحقيق من عدم صلاحية الاصل للمعارضة مع الدليل الاجتهادي، لكنه قابل للتأويل الى ما لا ينافيه بحمل كلامهم (قدهم) على إرادة الاصل الجاري في المسألة لو خلى ونفسه وفرض اعتباره مع قطع النظر عن الدليل المخالف أو الموافق له .

وكيف كان فما هو المهم والمقصود فى هذا المقام بيان جهة تقدم أدلة الطرق والامارات على أدلة اعتبار الاستصحاب وانه هل هو من باب الحكومة ، كما ذهب اليه شيخنا العلامة الأنصاري ، وتبعه شخنا الاستاد العلامة (قدهما) ، أو من باب الورود ، كما ذهب اليه المحقق صاحب الكفاية قده ، أو هو من باب التخصيص أو التخصص وتحقيق الحال فى ذلك وتوضيحه يحتاج إلى بيان معاني هـذه الأمور وضوابطها أولا ليتضح به ما هو الحق فى المسألة ، وحيث انه قد طال بنا الكلام في الابحاث السابقة وإنه يأتي التعرض لها على التفصيل فى اوائل بحث التعادل والترجيح انشاء الله تعالى ينبغى الاكتفاء هنا بذكرها على سبيل الاجمال .

فنقول : التخصيص عبارة عن نفي الحكم الثابت بدليل العام عن بعض افراد موضوعه وإثبات نقيضه او ضده له مع انحفاظ الموضوع ، وعـدم التعرض له نفياً وإثباتاً ، وعدم التصرف فيه بالتوسعة أو التضييق . و (بعبارة اخرى) : التخصيص عبارة عن تعرض أحد الدليلين لعقد الحمل الثابت للدليل الاخر ونفي المحمول فيه عن بعض الافراد للموضوع المحمول عليه فى عقد الوضع لذلك الدليل ، وإثبات نقيض ذلك الحكم أو ضده له مع عدم التعرض لعقـد الوضع منه بوجه ، من دون فرق فيما ذكرناه بين أن يكون المخصص النافى لحكم العام فى الجملة دليلا قطعياً ، ومحرزاً وجدانياً أو يكون من الظنون المعتبرة والمحرزات التعبدية ثم لا يخفى انه لا يعتبر في التخصيص

أن يكون لدليل الخاص نظر إلى مدلول دليل العام على وجه الشارحية والتفسير بل هو مستقل في مدلوله ويتم فى نفسه وإن لم يكن فى البين دليل العام ، وإنما يستكشف بدليل الخاص وبدلالته اللفظية بنحو من انحاء الدلالة عدم ثبوت الحكم العام واقعاً لبعض افراد موضوعه بعد فرض تحققه ، فاذا ورد دليل عام كقوله : (اكرم العلماء) أو (يجب اكرام العلماء) كان ظاهره شمول الحكم وهو وجوب الاكرام لكل من وجد وكان عالما فاذا ورد دليل خاص كقوله (لا تكرم الفساق من العلماء) أو (لا تكرم زيد العالم) كان هذا الدليل الخاص قرينة على عدم إرادة جعل ذلك الحكم المفاد فى الدليل العام بالنسبة إلى بعض افراد موضوعه وهو مورد الخاص ـ اعنى الفساق من العلماء ـ أو زيد العالم ، بل المراد جعل نقيض ذلك الحكم ، كعدم الوجوب ، أو ضدذلك الحكم ـ كالحرمة أو الكراهة ـ فيحمل العام حينئذ على الخاص ويخصص به بمقتضى التوفيق العرفي واظهريته من الدليل العام الموجبة في طريق المحاورة العرفية لتقديم الاظهر على الظاهر فى مقام العمل ، من دون فرق في ذلك بين تقدمه عليه أو تأخره عنه أو تقارنه معه ، فانه على جميع التقادير من وجوه الجمع والتوفيق العرفى بين الدليلين .

وأما التخصص فهو عبارة عن خروج بعض الافراد عن موضوع الدليل العام وجداناً بلا حاجة إلى تعبد وتشريع بل كما قد يحرز اندراج بعض الافراد فى موضوع الدليل المثبت للحكم مثلا ، وإنطباقه عليه قطعاً ، ووجداناً كذلك قد يحرز عدم اندراج بعض آخر فيه ، وعدم انطباقه عليه بالقطع والاحراز الوجداني كما إذا علمنا فى المثال المتقدم بان زيداً ليس من العلماء .

والحاصل : ان الخروج في مورد التخصص خروج قطعى وجداني ولا يرتبط بباب التعبد والتشريع ولذا لا يكون التخصص فى الحقيقة من وجوه التوفيق العرفي

بين الأدلة والنسب الملحوظة بينها فى المحاورات العرفية فالتعرض له وعـده منها مبنى على نحو من التسامح .

وأما الحكومة فهى عبارة عن تعرض أحـد الدليلين لما يرتبط بمفاد الدليل الآخر من عقد وضعه بان يتعرض لنفيه . أو اثباته ، أو لسعه دائرته ، أو ضيقها ، أو عقد حمله بان يتعرض لكيفية الحكم المفاد فيه ، او نحو ذلك من الجهات المربوطة بمفاد الدليل الآخر مما لا يمكن ان يتكفل لبيانه ، ولا يصلح أن يتعرض لحاله ذلك الدليل الآخر المحكوم من جهة تقدم رتبته أو تأخرها عما هو بصدد بيانه من الحكم المنشأ على فرض وجود موضوعه ، من دون فرق فى ذلك بين ان يكون تعرض دليل الحاكم له بلسان الشرح والتفسير ، لاشتماله على التعبير بمثل كلمة (اعنى) أو (اريد) أو كلمة (أي) أو نحو ذلك ، أو لا يكون كذلك بل كان تعرضه له بنحو من انحاء الدلالة اللفظية .

وهذا مراد شيخنا العلامة الانصاري (قده) مما أفاده فى تعريف الحكومة من اعتبار الدلالة اللفظية وكون احد الدليلين بمثابة (أي) المفسرة فان معنى ذلـك انه كما لامجال لأي المفسرة مع عدم ما يفسر بها كذلك لا مجال لدليل الحاكم على تقدير عدم دليل المحكوم كما هو كذلك في جميع موارد الحكومـة ، لا انه لا بد في صدق الحكومة ان يكون دليل الحاكم شارحا ومفسراً .

ويشهد بذلك اعترافه (قـده) بان النسبة بين أدلة اعتبار الامارات وأدلة أعتبار الاصول العملية ، وكذلك النسبة بين الاصل السببي والاصل المسببي ، هي الحكومة مع انه لا يكون هناك شرح وتفسير فى السنة تلك الأدلة .

فما استظهره المحقق صاحب الكفاية من كلامه (قده) من ان الضابط للحكومة ان يكون احد الدليلين ناظراً بمدلوله اللفظي إلى مدلول الآخر على وجه الشارحية .

ولذا أورد عليه بانه لا وجه لان يكون تقدم أدلة الامارات على أدلة الاصول من باب الحكومة مع عدم النظر لتلك الادلة إلى مدلول دليل اعتبار الاصل بوجه الشرح والتفسير ، فيتعين أن يكون من باب الورود فهو خلاف التحقيق .

والحاصل : ان الدليل الحاكم ما يكون بدلالته اللفظية متعرضاً لموضوع الدليل الآخر نفياً أو اثباتاً أو لشيء من حالاته وطواريه ، أو متعرضاً لمتعلقه نفياً او اثباتاً أو لشيء من طواريه بوصف متعلقيته، أو متعرضاً لشيء من الكيفيات اللاحقة لنفس الحكم ونعوته مما لا يصلح للتعرض له الدليل المحكوم المثبت للحكم ، وذلك أما لتقدمها عليه فى الرتبة كما في الموضوعات المعلقة على فرض وجوداتها الاحكام المنشأة على نحو القضايا الحقيقة. فان وصف الموضوعية وإن كان ينتزع عن مرحلة الجعل بمجرد الانشاء والتعليق ، إلا ان وجود الموضوع وتحققه فى ظرفه المناسب له متقدم فى الرتبة على فعلية الحكم المنشأ وتحققه بوجوده الاعتبارى ، فاذا كان احد الدليلين متعرضاً لحال موضوع الاخر ، ونفيه أو اثباته مثلا ، كان لا محالة حاكما عليه وموجباً للسعة فى دائرته او الضيق فيها .

وكذلك الكلام بالنسبة الى متعلقات المتعلقات التى تدور مدارها ايضاً وجوداً وعدما تلك الاحكام المنشأة وإما لتأخرها عنه كما فى متعلقات الاحكام وهي الافعال الاختيارية الصادرة عن المكلفين فان وصف المتعلقية وإن كان كوصف الموضوعية إنما ينتزع بمجرد انشاء الحكم متعلقاً بشيء من الافعال أو التروك ويكون تعلقه به قبل تحققه وإلا يلزم المحذور وهو الطلب للحاصل إلا ان تحققاتها بهذا الوصف متأخرة لامحالة عن تحقق الحكم وفعليته فاذا كان احد الدليلين متعرضاً لحال المتعلق المفروض الدليل الاخر بنفي أو اثبات كان لامحالة حاكما عليه وموجباً لسعة دائرته اوضيقها .

وكذلك الكلام في الكيفيات والنعوت اللاحقه للاحكام ـ ككون الحكم

حرجياً أو ضرريا أو نحو ذلك ـ فاذا كان احد الدليلين متعرضاً لشيء منها بالنظر الى الحكم المفاد في الدليل الاخر تقدم عليه بالحكومة .

هذا وقد اتضح بما ذكر أن الحكومة المنتجة لسعة دائرة مدلول الدليل المحكوم أو ضيقها متصورة في موارد ثلاثة :

(الاول) ما اذا كان أحد الدليلين متكفلا لبيان تحقق موضوع الاخر أو نفيه ، ويلحق به متعلق المتعلق ، وهذه احدى الجهات التي لا يمكن استفادتها من الدليل المحكوم وذلك لما عرفت من اختلافهما في الرتبة .

(الثاني) : ما إذا كان احد الدليلين متكفلا لبيان تحقق المتعلق للحكم المفاد بالاخر أو نفي تحققه ، وهذه الجهة ايضاً مما لا يمكن استفادته من الدليل المتكفل لجعل الحكم لما عرفت .

(الثالث) : ما اذا كان أحد الدليلين متعرضاً لشيء من نعوت الحكم المفاد في الاخر والكيفيات اللاحقة له المتأخرة عنه طبعاً ، فاذا ورد مثلا « اكرم كل عالم » وأثبت وجوب الاكرام لكل فرد من افراد العلماء متعلقاً بكل ما يصدق عليه الاكرام فورد دليل آخر دل بنحو من انحاء الدلالة على ان زيداً مثلا ليس بعالم ، أو ان الفعل الفلاني ليس باكرام ، أو ان ذلك الحكم بالنسبة الى بعض الفروض حرجي أو ضرري منفي في الشريعة ، كان ذلك الدليل الآخر لا محالة حاكما على الدليل العام المثبت للحكم ومقدماً عليه في جميع الصور المتقدمة ، وذلك لعدم التنافي بينهما في شيء من الصور المتصورة لموارد الحكومة ، وعدم وجود ما يصلح سبباً للتعارض بينهما في نظر العرف ، ولتعين العمل بالحاكم في طريقة المحاورة والمرتكزات العرفية ، فان التحكيم في نظرهم في الحقيقة عمل بكلا الدليلين الحاكم والمحكوم كل منهما فيما له من المفاد ، إذ المفروض ان النفي والاثبات في مفاد الحاكم لا يرد ان على ما يرد ان عليه في الدليل المحكوم .

هذا مضافا إلى ان شمول أدلة الاعتبار لدليل الحاكم خال عن المحذور . وأما شموله لدليل المحكوم مستلزم لمحذور التخصيص بلا مخصص أو التخصيص بوجه دائر على ما سيتضح لك فيما يأتي وكذلك الكلام في وجه تقدم الدليل الوارد .

ثم لا يخفى عليك ان التوفيق العرفي بين الدليلين بهذا الوجه وصدق عنوان الحكومة منحصر - في الفرض الاول من الثلثة - فيما إذا كان الدليل الحاكم من الادلة التعبدية الغير الرافعة للشك والترديد وجداناً بالنظر الى الواقع ونفس الامر ، وأما لو حصل منه القطع بما تكفل لبيانه وإرتفع معه الشك في الواقع بالوجدان ، لم يكن تقدمه من باب الحكومة بل لخروج مورده من باب التخصص كما لا يخفى بخلاف الفرضين الاخيرين فان العمل بالدليلين تحكيم لا محالة على كل حال . ثم انه يتفرع على ما ذكرناه في تعريف الحكومة امور :

(الاول) : انه لا فرق في حكومة احد الدليلين على الاخر بين ان يكون الدليل الاخر متكفلا لبيان الحكم الواقعي معلقاً على تحقق ما أخذ في موضوعه بعنوانه الاولى ، أو متكفلا لبيان الحكم الظاهري المأخوذ في موضوعه الشك في الواقع (وبعبارة أخرى) : لا فرق في باب الحكومة بين أن يكون الدليل الحاكم أو المحكوم او كليهما من الطرق والامارات أو من الاصول العملية ، ويعبر عنها بتعبير من المحقق شيخنا الاستاد العلامة النائيني (قده) بالحكومة الواقعية في القسم الاول ، وبالحكومة الظاهرية في القسم الثاني ، ولا مشاحة في الاصطلاح ولا بأس به هنا بلحاظ النتيجة ، بان يقال ان الحكومة ان انتجت حكما واقعياً فهي حكومة واقعية ، كما في حكومة الأدلة الاجتهادية بعضها على بعض ، وإن أنتجت حكما ظاهريا فهي حكومة ظاهرية كما في حكومة الاصول العملية ، وإلا فالحكومة هي النسبة المعهودة الملحوظة المتحققة بين الدليلين اللذين يتكفل احدهما لما لا يمكن ان يتكفل له الدليل الاخر ، وهذه النسبة

انما تحققت فهي مصداق حقيقي لكلي الحكومة سواء كانت في الادلة الاجتهادية أو الاصول العملية .

(الثاني) : انه لا فرق في حكومة احد الدليلين على الاخر بين ان يعلم بالوجدان خلاف ما يثبته ويتعبد به أو يشك فيه ، غاية الامر انه لو علم الخلاف يستكشف منه بدلالة الاقتضاء ان المنفي في الحقيقة هو الحكم بلسان نفي موضوعه ، كما في قوله : (لا شك لكثير الشك) .

(الثالث) : ان حكومة أحد الدليلين على الاخر تختص في بعض فروضها كما عرفت بما إذا كان مفاد دليل الحاكم ثابتاً بالتعبد لا بالاحراز القطعي الوجداني هذا . وبالتأمل فيما ذكرناه يتضح ان ضابط الحكومة منطبق على أدلة الطرق والامارات بالنسبة الى أدلة اعتبار الاصول ، فان دليل اعتبار قول العادل مثلا يقتضي لغوية الشك في مورده وينزله منزلة العدم ، فينتفي في موردها موضوع الاصول ، وهو الشك في الحكم الواقعي بالتعبد والتنزيل ، وينطبق ايضاً على بعض الاصول بالنسبة إلى بعض آخر ، كحكومة الأصل المحرز على الاصل المحض وحكومة الاصل السببي على الاصل المسببي ، ولا خفاء في ان حكومة الأصول كحكومة الامارات إنما تكون بادلتها لا بانفسها ، اوضوح ان الامارة والاصل بنفسه لا يوجب تصرفا في الآخر .

نعم الامارات الحاكية عن تحققات الموضوعات المأخوذة في الأدلة الاجتهادية او عن عدم تحققها ، لا محالة بانفسها حاكمة عليها كحكومة الادلة الاجتهادية بانفسها عليها

فالتحقيق : بناءاً على ان المأخوذ في موضوع الاصول هو الجهل والشك بما هو جهل وشك ، هو ما افاده شيخنا العلامة الانصاري (قده) : من ان تقدم أدلة اعتبار الطرق والامارات على ادلة اعتبار الاصول إنما هو من باب الحكومة لا الورود نعم : بناءاً على ما استفدناه واستظهرناه من ادلة اعتبار الاستصحاب ، وهو كون

المراد من اليقين والشك المعتبرين في مورده هو مطلق الاحراز واللااحرازية ، يكون تقدم دليل اعتبار الطريق والامارة على دليل اعتبار الاستصحاب من باب الورود على ما يأتي من الضابط له .

وأما الورود فهو عبارة عن نفي أحد الدليلين أو إثباته بمقتضى التعبد بالموضوع الدليل الآخر نفياً أو اثباتاً وجدانياً ، وذلك بان يكون الموضوع في أحد الدليلين ، وهو الدليل المورود معنوناً بعنوان عام شامل لما هو مصداق حقيقي تكويني له ، وما هو مصداق تعبدي تشريعي له ، فالدليل الوارد عليه هو الدليل المثبت لذلك المصداق التعبدي أو النافي له حقيقتا ووجداناً ، غاية الامر أن هذا النفي والاثبات الوجداني إنما هو بمقتضى التعبد بمفاد ذلك الدليل التعبدي ، وهذا كما في مثال النهي عن التشريع بعد القول بانه عبارة عن إدخال ما لم يعلم انه من الدين أي ما لم تقم حجة على انه من الدين ، فان الموضوع في دليل التحريم حينئذ معنون بعنوان عام شامل للحجة الذاتية وهي الاحراز الوجداني وللحجة التعبدية من الطرق والامارات ، فاذا ورد دليل معتبر على ان الامر الفلاني من الدين كان لا محالة وارداً على دليل التحريم لان مقتضى التعبد بهذا الدليل الوارد انتفاء موضوع ذلك الدليل المورود بالوجدان كما لا يخفى ، وكما انه لو فرض ورود دليل على وجوب التصدق على من ثبت عنده الهلال فقامت الامارة على ثبوته كان دليل اعتبار الامارة لا محالة وارداً على دليل وجوب التصدق ، لان مقتضى التعبد بالامارة تحقق الموضوع لوجوب التصدق بالوجدان

والحاصل : ان الورود عبارة عن كون التعبد باحد الدليلين موجباً لتحقق الموضوع للدليل الآخر أو موجباً لانتفائه بالوجدان ، فيمتاز عن الحكومة بان النفي والاثبات والخروج والدخول هناك بالتعبد والتنزيل وهنا بالقطع والاحراز الوجداني وإن كان ذلك ايضاً ببركة التعبد بالدليل الوارد ، ويمتاز عن التخصص بوجوه :

(منها) ان التخصص صادق مع وحـــدة الدليل ، والورود لا يصدق إلا في فرض تعدده .

و (منها) ان الورود من النسب الملحوظة بين الدليلين بخـلاف التخصص كما عرفت

و (منها) : ان الخروج فى مورد التخصص يكون وجدانياً بلا حاجـة إلى التعبد فى شيء ، وهنا يكون ببركة التعبد بالدليل الوارد ويمتـاز عن التخصيص ، بان النفى والاثبات هناك راجع إلى نفس الحكم المفاد بدليل العام ، ولذا يقع التنافى بين المخصص والعام فى بدو النظر ويزول بملاحظة الاظهرية الثابتة للخاص والتوفيق العرفى بتقديم ما هو الاظهر ، وفى المقام راجع إلى موضوع ذلك الحكم ، ولذا لايرى بين الدليلين تنافى اصلا .

هذا مجمل الكلام في توضيح معانى هذه العناوين وتحقيق ضوابطها . وبالتأمل فيما ذكرناه يظهر لك ان أدلة الطرق والامارات وكذلك أدلة الاصول العملية الشرعية محرزة كانت او محضة واردة على الاصول العملية العقلية من البرائة والاحتياط والتخيير .

توضيح ذلك : ان الموضوع لحـــكم العقل بالبرائة وقبح العقاب على مخالفة ما يحتمل من التكليف على تقدير ثبوته في الواقع ، هو عدم البيان من المولى وعدم قيام الحجة منه عليه بمعنى عدم وجود ما يصلح ان يحتج به المولى على العبد ، ومن الواضح انه بعد تمامية أدلة اعتبار الامارة أو الاصل يتم البيان ويتحقق الحجة ويصح الاحتجاج بها في صورة المخالفة فينتفي بمقتضى التعبد بتلك الأدلة موضوع البرائة العقلية بالوجدان ، فيكون دليل الأصل والامارة حاكما عليها ، كما أن الموضوع لحكم العقل بلزوم الاحتياط والعمل بما يحصل معه الوثوق بالخروج عن عهدة التكليف على تقدير تحققه فى الواقع ،

وهو احتمال الضرر والعقوبة الآخروية وعدم الأمن من العقاب ، ينتفي بالوجدان بمقتضى التعبد بدليل الامارة أو الأصل ، وكذلك الموضوع لحكم العقل بالتخيير في مواردوران الامربين حكمين مع عدم امكان الاحتياط هوعدم وجود المرجح لأحدهما ومن الواضح انه بعد قيام الحجة التعبدية بمقتضى التعبد بمفاد الامارة أو الأصل الموجود على طبق أحد الطرفين يتحقق المرجح له ، ويزول الموضوع للتخيير العقلي .

ولا يخفى ان التعبير عن موضوع البراءة العقلية بعدم البيان أو عدم التبين مسامحي ، وإلا فينتقض الاول بموارد الشبهات الموضوعية ، فان بيان الاحكام الجزئية وتشخيص الموضوعات الخارجية ليس في عهدة الشارع حتى يكون العقاب بدونه قبيحاً ، وينتقض الثاني بموارد الاحتياط ، فان المفروض عدم تبين الواقع فيها والمفروض عدم قبح العقاب فيها مع عدم وجوب الاحتياط ، فالاولى التعبير عند بعدم قيام الحجة .

وكيف كان فقد اتضح بما ذكرناه ان من وجوه التوفيق العرفي بين الدليلين هي الحكومة والورود والتخصيص ، ومنها التوفيق العرفي بالمعنى الاخص وسيأتي توضيحه.

ثم أعلم ان هذه الوجوه مشتركة في الجملة في ما هو مناط التوفيق العرفي بين الدليلين ، والعمل بكليهما وهو أولوية الجمع مهما أمكن من الطرح ، وإن كانت تختلف في مناط الأظهرية لأحد الدليلين ، فان مناط الاظهرية للخاص والمقيد مثلا شيوع التخصيص وكثرة التقييد ، وصلاحية الخاص والمقيد للقرينية للمراد من العام والمطلق دون العكس ، ومناط الاظهرية للحاكم والوارد عدم توارد النفي أو الاثبات المفاد فيهما مع النفي أو الاثبات المفاد في الدليل المحكوم او المورود عليه على محل واحد ، مع ما عرفت من خلو اعتبار الحاكم والوارد عن المحذور بخلاف اعتبار المحكوم

والمورود عليه بالنظر إلى مورد الاجتماع وغير ذلك من موجبات الاظهرية ، وهذه الاولوية حتمية تعيينية كاولوية أولى الارحام لا بمعنى مطلق الرجحان.

ثم ان التوفيق والجمع العرفي إنما يكون في موارد ثبوت التحير في بادى النظر من حيث العمل وإن لم يكن بين الدليلين بحسب المدلول اللفظي تناف اصلا ، ولذا قلنا بان التخصص ليس من وجوه التوفيق العرفي ، لأنه لا تحير في مورده أصلا ، وقدعرفت انه ليس من أوصاف الدليل ولا من النسب الملحوظة بين الدليلين بخلاف الحكومة والورود والتخصيص ، فانها نسب متحققة بين الدليلين ملحوظة في مقام العمل بهما .

وقد تبين مما قدمناه في تحقيق ضوابطها : ان تقدم دليل اعتبار الامارة على دليل الاستصحاب ليس من باب التخصيص ، لعدم انطباق ضابطه عليه كما انه لا يكون ايضاً من باب التوفيق العرفي بالمعنى الاخص ، والمراد منه ان يكون أحد الدليلين متضمناً للحكم الواقعي على تقدير وجود موضوع بعنوانه الاولى ، والآخر متضمنا للحكم على تقدير وجوذلك الموضوع بعنوانه الثانوى ومقتضى التوفيق والجمع العرفي فى مثل هذا الفرض أن يكون الحكم المفاد في الدليل الاول اقتضائياً والحكم المفاد في الدليل الآخر فعلياً بعدفعلية ذلك العنوان الثانوي - بل هو إما من باب الحكومة ان كان الموضوع للاصل هو الشك بما انه شك ، أو من باب الورود أن قلنا بان المراد من الشك المعتبر في مورد الاستصحاب ، هو مطلق عدم الاحراز وان المراد من اليقين الناقض كاليقين باصل التحقق المعتبر في مورده هو مطلق الاحراز وقد عرفت انه الحق فيتعين الثاني وانه من باب الورود فقط ، وهو الذي ذهب اليه المحقق صاحب الكفاية (قده) ، إلا انه يشكل على مسلكه ، ولا يمكنه الالتزام به بناءاً على ما افاده في مفاد اخبار الاستصحاب من ان المعتبر فى مورد الاستصحاب

هو وصف اليقين لا مطلق الاحراز ، وانه بما انه يقين وفيه استحكام وإبرام لا ينبغي نقضه بالشك بما انه شك .

وأما ، افاده (قده) في المقام في تعليل الورود فتوضيحه يحتاج إلى نقل كلامه أولا ، ثم التعرض لما فيه بمقدار يناسبه المقام قال (قده) في الكفاية بعد ما اعترف بان تقدم الامارة على الاستصحاب إنما هو من باب الورود لا من باب الحكومة (فان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب امارة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين [وهو اليقين باعتبار الامارة] وعدم رفع اليد عنه مع الامارة على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه بالشك بل من جهه لزوم العمل بالحجة انتهى) .

وحاصل ما افاده (قده) : انه يعتبر في جريان الاستصحاب وتمامية موضوعه ان يكون رفع اليد عن الحالة السابقه المتيقنة في مورده من نقض اليقين بالشك ومن الواضح : انه بعد قيام الامارة على خلافها لا يصدق عليه هذا العنوان بل هو حينئذ من نقض اليقين باليقين اعني اليقين باعتبار الامارة كما أن البناء على تلك الحالة وعدم رفع اليد عنها في الجرى العملي في مورد قيام الامارة على وفقها إنما هو من جهة اليقين بالحجة الموجودة ولزوم العمل بها .

هذا وملخص ما يرد عليه أن المستفاد من اخبار الاستصحاب كما أوضحناه في محله وقد اعترف به هو (قده) اعتبار اتحاد متعلق اليقين والشك في مورد الاستصحاب فرفع اليد عن الحالة السابقة حتى مع وجود الامارة على خلافها يكون من نقض اليقين بالشك لا باليقين ، وذلك لان اليقين باعتبار الامارة لا ينافي الشك الوجداني في بقاء عين ما تحقق سابقاً على ما كان .

وأما ما افاده (قده) في ابطال القول بالحكومة (من انه لا نظر لدليل اعتبار الامارة إلى مدلول دليل الاستصحاب اثباتاً ... الخ) فقد عرفت ما فيه اجمالاً عند

بيان ضابط الحكومه والورود وسيأتي الكلام فيه على التفصيل في مقدمـــة مباحث التعارض ـ انشاء الله تعالى ـ

والحاصل : أن القول بالورود لا يستقيم على ما اختاره (قده) في اعتبار اليقين والشك ، نعم ، يستقيم على ما اخترناه من أن المراد من اليقين هو مطلق الاحراز المتعلق بالشيء من حيث أصل تحققه ومن الشك مطلق عدم الاحراز المتعلق به من حيث بقائه واستمراره أو زواله وإرتفاعه ، وإن ذكر اليقين والشك في اخبار الباب إنما هو من باب المثال ، وإلا فـلا مدخل لهما بخصوصهما في موضوع الاصل وجريان الاستصحاب فحيث أن دليل اعتبار الامارة والتعبد بمفادها يقتضي ثبوت الاحراز التعبدي في مورد قيامها على وفق الحالة السابقة أو على خلافها ، وينتفي معه موضوع الاستصحاب بالوجدان ، فلا محالة يتقدم دليلها على دليله بوجه الورود .

هذا ملخص الكلام في وجه تقدم الامارة على الاستصحاب وكذلك الكلام في وجه تقدمها على سائر الاصول العملية لانتفاء موضوعها بالوجدان في موارد قيام الامارة بعد التعبد بمفادها بمقتضى دليل اعتبارها بل وكذلك الكلام في وجه تقدم الأصول المحرزة على المحضة .

هذا وقد تحصل مما ذكرناه أنه لو علم بأن ما اعتبره الشارع وتعبدنا به إنما اعتبره من باب الطريقية والامارية فلا اشكال في تقدمه على ما ثبت اعتباره من باب الأصلية ، كما انه لو علم بأن ما اعتبر شرعاً إنما اعتبر اصلا محرزاً يقدم على ما اعتبر أصلا محضاً بلا اشكال إلا انه قد يتردد الامر في بعض ما ثبت اعتباره من الشرع في الجملة بين أن يكون من الامارات أو من الأصول ، وعلى الثاني ربما يتردد ايضاً في انه من الأصول المحرزة أو المحضة ، وذلك لعدم العلم بأنه قد اعتبر نظراً إلى كاشفيته وحكايته عن الواقع أو اعتبر من غير هذه الجهة وقد وقع الخلاف

والترديد في ذلـــك فى بعض الأمور التي ثبت اعتبارها ، والتعبد بها وتقدمها على الاستصحاب في الجملة - كاليد ، وقاعدة الفراغ ، والتجاوز ، وإصالة الصحة - (اقول وحيث انها من المسائل الفقهية المشتملة على مباحث كثيرة فقهية ولا يسعنا المجال لتوضيح الحال هنا على وجه يؤدي حقها خوفاً من خروج الكتاب عن حده مع عدم ارتباط تام بينها وبين المباحث الاستصحابية ولذلك صممنا على وضع رسالة خاصة تستوعب ما يتعلق بهاتيك المباحث بتوفيق من الله وعونه معتذرين عن عدم الوفاء بما وعدنا به قراءنا الكرام في المقدمة).

ومجمل الكلام فيها بمقدار يناسبه المقام انه لا اشكال ولا خلاف في الجملة فى تقدم تلك القواعـد الفقهية سواء كانت من الامارات أو من الاصول العملية على الاستصحابات الجـارية في مواردها ، سواء كان هو ايضاً من الامارات أو من الأصول العملية .

وأما وجـه التقدم فان استظهرنا من أدلة اعتبار تلك القواعد إنها اعتبرت بنحو الطريقية والامارية ومن أدلة اعتبار الاستصحاب انه من الأصول فلا محيص عن تقـدمها على الاستصحاب ، إما من باب الحكومة بناءاً على أن المراد من اليقين والشك المعتبرين فى مورده خصوص وصف اليقين بمـا فيه من الابرام والاستحكام وخصوص وصف الشك بما انه شك وذلك نظراً إلى ان دليل اعتبار القاعدة يوجب انتفاء موضوع الاصل تعبداً ، فلا يكون رفع اليد عن اليقين السابق فى مورده من نقض اليقين بالشك وإما من باب الورود بناءاً على ان المراد منهما مطلق الاحراز واللااحرازية كما حققناه في محله .

وأما ان استظهرنا من أدلة اعتبار تلك القواعد إنها من الاصول العملية فسواء قلنا بان الاستصحاب ايضاً كذلك أو قلنا بانه معتبر من باب الامارية لا محيص ايضاً

عن تقدمها على الاستصحاب إلا انه ليس من باب الحكومة ولا من باب الورود ، لعدم انطباق الضابط لها على الفرض بل إنما هو من جهة أظهرية أدلة اعتبارها من أدلة اعتبار الاستصحاب بالنظر إلى موارد الاجتماع .

وأما وجه الاظهرية الموجبة لتقدم تلك القواعد في نظر العرف ، فحاصله : انه لو قلنا بتقدم الاستصحابات الجارية في مواردها يلزم أن يكون جعل تلك القواعد والتعبد بها لغواً أو مستهجنا لعدم بقاء مورد لاعتبارها وجريانها إلا قليلا فان اغلب مواردها محل لجريان الاستصحاب الموافق لها في النتيجة او المخالف لها في ذلك ، فيلزم حينئذ من تقديم الاستصحاب عليها لغوية جعلها وخلوها عن الفائدة أو قلة الفائدة لها .

ومجمل القول أن عمومات اعتبار الاستصحاب كما خصصت بادلة اعتبار القواعد الخاصة في خصوص الشك في عدد ركعات الصلاة كذلك قد خصصت بادلة اعتبار اليد ، وقواعد الفراغ والتجاوز واصالة الصحة ، فمناط تقديمها على الاستصحاب إنما هو التوفيق العرفي بين أدلة الاعتبار بحمل الظاهر منها على الاظهر منها .

هذا كله بالنظر إلى الاستصحابات الجارية في نفس مجاري هذه القواعد ومؤدياتها . وأما الاستصحابات الجارية في تنقيح قيود اعتبار هذه القواعد كالاستصحابات الجارية في حال اليد من حيث كونها في السابق مالكية ، أو أمانية ، أو عادية أو في حال ما في اليد من حيث كونه في السابق غير قابل للتملك والانتقال ونحو ذلك ، فلا محيص عن حكومتها على دليل اعتبار اليد مثلا بمناط تقدم الاصول الموضوعية المنقحة لموضوع ما هو المعتبر طريقاً كان أو اصلا على ما فصل القول فيه في محله .

بقي الكلام في بيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول العملية الشرعية

والعقلية و بيان تعارض الاستصحابين فينبغي التكلم في مقامين :

(الاول) في بيان النسبة بين الاستصحاب وغيره من الاصول العملية العقلية أو النقلية ، فاعلم انه لا خلاف ولا إشكال في تقدم الاستصحاب على سائر الاصول العملية مطلقاً شرعية كانت أو عقلية .

وقد اتضح وجه التقدم مما أوضحناه في تحقيق ضوابط الحكومة والورود فلا ينبغي أن نطيل بالاعادة وإنما المقصود منا هي الاشارة الاجمالية إلى وجه عدم صلاحية تلك الاصول للمعارضة مع الاستصحاب وإن تقدمه عليها هل هو من باب الحكومة أو الورود .

والتحقيق : ان النسبة بينه وبينها هي النسبة بينه وبين الامارات بعينها فكما أن تقدم الطرق والامارات على الاستصحاب كان من باب الورود على ما حققناه سابقاً فكذلك تقدم الاستصحاب على غيره من الاصول العملية مطلقاً ، وذلك لان الأصول الشرعية ليست إلا وظائف ظاهرية مقررة من الشرع لموارد الجهل بالوظيفة الواقعية وعدم إحرازها بشيء من المحرزات ومن الواضح انه بعد ثبوت اعتبار الاستصحاب بمعنى التعبد بكون مؤداه كالمحرز بالوجدان بدون جعل شيء محرزاً له وطريقاً كاشفا عنه ينتفي في مورده الموضوع لتلك الاصول العملية الشرعية وجداناً بمقتضى التعبد بمفاد أدلة اعتبار الاستصحاب فلا محالة يكون وارداً على تلك الاصول نعم لو قلنا بان الموضوع لتلك الاصول هو خصوص الجهل بالواقع وعدم العلم به وجداناً كان تقدمه عليها لا محالة من باب الحكومة ، لعدم إرتفاع الموضوع إلا بنحو التعبد والتنزيل وعلى التقديرين فالعمل بأدلة اعتبار الاستصحاب وتقديمه على غيره من الاصول العملية خال عن كل محذور ، لعدم كونه من التخصيص حتى يلزم منه محذور بخلاف العكس ، فانه مستلزم لأحد المحذورين من التخصيص بلا مخصص أو التخصيص

بوجه دائر.

والحاصل : انه لا يصلح شيء منها للمعارضة مع الاستصحاب .

وأما الأصول العقلية فلا خفاء في ان تقدم الاستصحاب عليها إنما هو من باب الورود بداهة : أن التعبد بمفاد الاستصحاب موجب لانتفاء موضوعاتها في مورده انتفاءاً وجدانياً ، فان الموضوع لحكم العقل بالبراءة هو قبح العقاب بلا بيان وحجة من المولى على العبد والموضوع لحكمه بالاحتياط احتمال الضرر والعقوبة الاخروية وعدم المؤمن منها ، والموضوع لحكمه بالتخيير ، كما في موارد دوران الامر بين المحذورين هو عدم وجود ترجيح لأحد الطرفين ، ومن الواضح ان دليل اعتبار الاستصحاب وحجيته حجة من المولى ودافع لاحتمال الضرر ومؤمن من العقوبة الاخروية على فرض المخالفة مع الواقع وصالح للترجيح فلا يبقى معه موضوع لتلك الاحكام العقلية بالوجدان والحاصل: ان الاصول العقلية احكام ما دامية لو لآئية غير قابلة للاجتماع مع شيء من الاصول الشرعية وإن كانت محضة فضلا عن الاستصحاب الوارد عليها .

(الثاني) في تعارض الاستصحابين الذي منشأه العلم بانتقاض الحالة السابقة في احدهما مع عدم امكان الجمع بينهما في مقام العمل ، إما من جهة لزوم المخالفة القطعية العملية للتكليف المنجز ، وأما لأجل دليل خاص مانع عن الجمع بينهما في مقام العمل .

فاعلم ان الاستصحابين المتنافيين في مقام العمل سواء كانا حكميين ، أو موضوعيين او مختلفين ، وسواء كانا وجوديين أو عدميين أو مختلفين ، إما ان يكون الشك في مورد احدهما مسبباً عن الشك في مورد الآخر ، وإما ان يكون الشك في كليهما مسبباً عن الشك في أمر ثالث ، وأما كون الشك في كل منهما مسبباً عن الشك في الاخر فامر غير معقول ، لوضوح أن علة الشيء لا تصير معلولة له ، للزوم تقدم الشيء

على نفسه . وكيف كان فينبغي بسط الكلام في موضعين :

(الاول) ما إذا كان الشك فى أحدهما مسبباً عن الشك فى الاخر ـ والتعبير بالسببية والمسببية هنا كالتعبير بهما في باب الموضوعات والاحكام مبني على نحو من المسامحة ـ .

والظاهر : انه لا خلاف ولا اشكال فى تقدم الأصل الجاري في ناحية السبب على الأصل الجاري في ناحية المسبب إذا كان أحد طرفى الشك في ناحية المسبب من الآثار الشرعية المترتبة على أحد طرفى الشك فى ناحية السبب ترتباً شرعياً وبلا واسطة كما إذا غسل الثوب المتنجس بماء قليل مستصحب طهارته على النحو المعتبر فى مقام التطهير بالقليل ، فان الشك فى زوال نجاسة الثوب مسبب عن الشك فى بقاء الماء على طهارته وتكون طهارة الثوب المغسول من الآثار الشرعية المترتبة على طهارة الماء وأما وجه التقدم .

فملخصه : أن المشكوك فيه في ناحية المسبب لو كان من الآثار الشرعية المحمولة على أحد طرفى الشك فى ناحية الأصل السببي ، فلا محالة يدور الشك فيه وجوداً وعدما مدار الشك في ناحية السبب ،وذلك لوضوح أن المشكوك فيه في هـذه الناحيه موضوع بالنسبة إلى المشكوك فيه فى ناحية المسبب ومن الواضح انه مع فرض زوال الشك عن ناحية الموضوع وجوداً وعدما لا يبقى مجال للشك فى ناحية المحمول . فاذا أحرز في المثال المذكور طهارة الماء بالتعبد الاستصحابي لا يبقى محل للشك فى زوال النجاسة عن الثوب المغسول به بل يتعين البناء على زوالها تعبداً وذلك لوضوح أن الغاء الشك في بقاء الموضوع لا يكون إلا بالنظر إلى ما يترتب على بقائه من الآثار الشرعية ، فالغاء الشك في بقاء الموضوع والبناء على بقائه عين الغاء الشك في ترتب تلك الآثار والبناء على ترتبها .

والحاصل : انه مع جريان الاصل السببي لا تصل النوبة إلى جريان الاصل المسببي من جهة إرتفاع موضوعه وهو الشك في بقاء المستصحب بالتعبد والتنزيل فيكون الأصل السببي حينئذ حاكما على الاصل المسببي لما أوضحنا سابقاً في بيان ضابطة الحكومة أن من اقسامها تصرف أحد الدليلين في موضوع الدليل الآخر تعبداً بالتوسعة فيه أو التضييق أو الرفع أو الاثبات .

نعم ، لا بد في تقدم الاصل السببي ان يكون محرزاً للموضوع بالنسبة إلى ما شك فيه في ناحية المسبب ليزول الشك في هذه الناحية بزواله في ناحية السبب ، فاصالة الطهارة الجارية فيما شك في تذكيته لا تكون حاكمة على أصالة عدم جواز الصلاة فيه ، إذ لا يحرز بها التذكية ليزول به الشك في الجواز ، وإنما يحرز بها الطهارة .

فتحصل مما ذكرناه ان جريان الاصل السببي وتقدمه على الأصل المسببي متوقف على امرين :

(الاول) أن يكون أحد طرفي الشك في ناحية الاصل المسببي أثراً شرعياً مترتباً على المستصحب في ناحية الاصل السببي .

(الثاني) : أن يكون الاصل السببي محرزاً لما هو الموضوع والمعلق عليه للحكم المشكوك فيه في ناحية المسبب سواء كان من الاعيان والامور التكوينية أو كان من المجعولات الشرعية ، فبعد إحراز الامرين لا يبقى محل للتأمل في جريان الاصل السببي وعدم جريان الاصل المسببي في ظرف جريانه وذلك ، لما عرفت من أن شمول أدلة الاعتبار للاصل السببي حينئذ خال عن المحذور .

وأما شمولها للاصل المسببي في مثل الفرض مستلزم لمحذور التخصيص بلاوجه أو بوجه دائر ، فان دلالة مثل قوله عليه السلام (ولا ينقض اليقين ابداً بالشك) على اعتبار الاصل السببي لا يتوقف على شيء فيشمله ،

وأما دلالته على اعتبار المسببي موقوف على عدم شموله للاصل السببي لان مقتضي اعتبار الأصل السببي كما عرفت الغاء الشك تعبداً في ناحية المسبب فلا يبقى مع اعتباره وجه لاعتبار الاصل المسببي كما لا يخفى .

فالحاصل ان دليل اعتبار الاصل في عرض شموله للاصل السببي لا يمكن شموله للاصل المسببي هذا خلاصة الكلام في الموضع الاول .

(الثاني) ما إذا لم يكن الشك في أحد الاصلين مسبباً عن الشك في الآخر فالمسئلة فروض لأنه (تارة) يفرض عدم العلم بانتقاض الحالة السابقة في شيء منهما فيجريان معاً ويعمل بهما بلا تعارض بعد فرض القدرة على الجمع بينهما في مقام العمل وأما مع عجز المكلف عن العمل بهما معاً فتكون المسألة من صغريات باب التزاحم فالمرجع فيها ما تقتضيه قواعده و (أخرى) يفرض العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما من دون تعين كما هو المفروض ، في محل الكلام وحينئذ فاما ان يترتب على المستصحب في كل منهما اثر شرعي ، بلا واسطة أو يختص الاثر الشرعي العملي باحد المستصحبين دون الاخر ، لخروجه عن محل الابتلاء أو لأجل تعلق الاضطرار باحدهما بالخصوص ، أو لغير ذلك من الموانع عن جريان الاصل في أحدهما .

(فعلى الثاني) يجري الاصل فيما يترتب عليه الاثر العملي من دون معارض لفرض المانع عن جريانه في الاخر فهذه الصورة ايضاً خارجة عن صغريات تعارض الاصلين .

وأما (على الاول) فاما ان يلزم من جريان كلا الاصلين والجمع بينهما في مقام العمل مخالفة قطعية عملية لتكليف فعلي كما إذا علم بنجاسة احد الكأسين المسبوقين بالطهارة ، وإما أن لا يلزم منه هذا المحذور .

(فعلى الاول) لاخفاء ولا إشكال في انطباق عنوان التعارض عليه وإندراجه

في صغريات هذا الباب على ما يتضح لك في مبحث التعارض على التفصيل إن شاء الله تعالى .

وأما (على الثاني) وهو ما إذا لم يكن جريان الاصلين معاً مستلزماً للقطع بالمخالفة العملية للتكليف المنجز من دون فرق في ذلك بين كونه مستلزماً للمخالفة الاحتمالية كما إذا توضأ بالمايع المردد بين كونه ماءاً أو بولا بعد فرض تمشي القربة منه ، وبين عدم كونه مستلزما لمخالفة التكليف أصلا ، كما إذا علم بطهارة أحد الكأسين المسبوقين بالنجاسة فاما أن ينهض دليل تعبدي - كالاجماع ونحوه على ان الثابت في البين حكم واحد موافق لأحد الاصلين لا الحكمان المختلفان فيوجب عروض التعارض بينهما ، كما في صورة تتميم الماء المتنجس بالماء الطاهر إلى ان يبلغ حد الكر ، وفرض الشك في طهارة هذا الماء المتمم كراً ونجاسته ، فان المفروض في هذه ترتب الأثر الشرعي على كل من الاصلين وإنه لا يلزم من جريانهما معاً القطع بالمخالفة العملية للتكليف المنجز وإنما يلزم المخالفة الاحتمالية وهي غير قادحة بعد فرض عدم ثبوت تكليف منجز وإنما المانع عن جريان الاصلين معاً في مثل هذه الصورة هو قيام الاجماع على ان الماء الواحد لا يكون محكوماً بحكمين الطهارة والنجاسة ، وإما ان لا ينهض دليل على ذلك بل ينشأ التعارض من الملازمة الواقعية بين بقاء أحد المستصحبين وزوال الاخر كما في الفرض السابق وهو التوضيء بالمايع المردد بين الماء والبول ، فان التعارض بين استصحاب بقاء الحدث واستصحاب الطهارة للعضو المباشر للمايع المحتمل كونه بولا ناشيء من الملازمة بين طهارة الاعضاء وإرتفاع الحدث وكذلك بين بقاء الحدث ونجاسة الاعضاء .

(فعلى الاول) وهو ما إذا قام الدليل على اتحاد الحكم في الواقعة لا يبقى مجال لجريان الاصلين معاً لقيام الدليل على المنع بعد ثبوت المقتضى للجريان ، فتكون هذه الصورة كالصورة السابقة من صغريات باب التعارض .

وأما (الصورة الاخيرة) وهي صورة ترتب الاثر الشرعي على كل من

الاصلين مع عـدم لزوم المخالفة القطعية العملية للتكليف وعدم قيام الدليل من اجماع أو غيره على المنع من الجريان فالآراء فيها مختلفة باختلاف المباني ، فعلى مسلك من يقول بعدم جريان الاستصحاب بل مطلق الاصول المحرزة في اطراف العـلم الاجمالي إما لانصراف الشك المـأخوذ في موضوعاتها إلى الشك البدوي لا الاعم منه ومن المقرون بالعلم الاجمالي وإما لمـا يستفاد من كلمات شيخنا العلامة الانصاري (قـده) من لزوم التناقض في أدلة الاستصحاب صدراً وذيلاوإما لما افاده المحقق النائيني(قده) من استحالة التعبد بكلا الاصلين وإمتناع اجتماعهما في أصل الجعل بعد فرض الكذب في أحد المستصحبين بمعنى مخـالفة احدهما للواقع فلا يمكن جعلهما معاً وجعل احدهما بالخصوص ترجيح بلا مرجح، وجعل احدهما مخيراً مما لا وجه له ، تخرج هذه الصورة من صغريات التعارض ، لعدم ثبوت المقتضى لجريان الاصلين فيها أصلا فالمرجع فيها من اول الامر سائر الاصول العملية التى تصل النوبة اليها بعد فرض عدم جريان هذا الاصل وأما على القول بثبوت المقتضى لجريان الاصول المحرزة حتي فى اطراف العلم الاجمالي ، كما حقق ذلك فى محله وإنما المـانع من الجريان لزوم المخالفة القطعية العملية أو قيام الدليل الخاص على المنع فلا مانع من جريان كلا الاصلين والتعويل عليهما فى الفرض الاخير ، لفرض ثبوت المقتضى وعدم المانع ، ولزوم التفكيك بين المتلازمات ليس بعزيز فى التعبديات بل هو كثير فى الفقه جدا ،

وبالجملة فبعد تشخيص مواد تعارض الاصلين ومعرفة صغرياته . لا يذهب عليك أنه بناء على ما ذهب اليه شيخنا العلامة الانصاري (قده) من عـدم ثبوت المقتضى لجريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي .

وما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) من استحالة التعبد بكلا الاصلين مع العلم بمخالفة احدهما مع الواقع يكون التنافي بين الاصلين من قبيل التنافي بين

اللاحجتين ، ويكون التساقط على هذين المبنيين في غاية الوضوح ، والمراد من التساقط حينئذ سقوط الاصلين عن الحجية من أول الامر لا انهما يتعارضان فيتساقطان

ولكن كل ذلك خلاف التحقيق ، فان التحقيق ان التنافي بين الامرين عملا من حيث المدلول والمؤدي أمر وراء عنوان التعارض وتمانع الامرين من حيث التعويل والاستناد ، والاول أمر معقول فى الحجتين والحجة واللاحجة واللاحجتين بخلاف الثاني ، وهو التعارض المصطلح عليه الذي يوجب التحير ويحوج إلى تعيين وظيفة شرعية أو عقلية لهذه المرحلة من التحير فى العمل بالحجتين الفعليتين ، سواء فرضنا هما من الطرق أو الاصول وفرض خروج مثل هذين المتعارضين عن تحت دليل الاعتبار بالتعارض خلف وتناقض بالبداهة ، وسيأتى فى مباحث التعارض ـ انشاء الله تعالى ـ ان مقتضى القاعدة العقلية فى مثله هو التساقط ، لكن لا بمعنى الخروج عن تحت أدلة الاعتبار بل بمعنى عدم صلاحية شيء منهما فعلا للتعويل عليه في إثبات خصوص مؤداه ، لعدم الترجيح وعدم حكم العقل بالتخيير فى ابواب الحجج المتعارضة ولا يقاس بالتكاليف المتزاحمة ، ولنكتف في المقام بهذا المقدار من الاشارة ، ونسئل الله تعالى ان يوفقنا لبسط الكلام لتوضيح المرام وشرح آراء الاعلام وايفاء المسألة حقها فى مبحث التعارض ـ انشاء الله تعالى ـ والله ولي التوفيق هذا آخر ما استفدناه وأردنا تحريره فى هذا الجزء من افادات شيخنا وملاذنا سماحة الاستاذ العلامة ادام الله ظلاله ، ومتعنا وجميع رواد العلم بطول بقائه وبركات وجوده ، والحمد لله أولا وآخراً وصلى الله على محمد وآله الطاهرين الغر الميامين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين ـ قد وقع الفراغ من تحرير هذا الجزء فى ليلة العشرين من شهر رجب المرجب من سنة ١٣٢٣ من الهجرة النبوية على هاجرها الآف الثناء والتحية

محمد الموسوى الشاهرودى

فهرست الكتاب

ص	الموضوع
٣	تقريظ الكتاب
٤	مقدمة الكتاب
٥	تعريف الاستصحاب
٨	أن الاستصحاب من المسائل الأصولية
٩	اختلاف جهة البحث في الاستصحاب
١٠	المايز بين الاستصحاب وبين ثلاث قواعد اخر
١٢	استصحاب القهقري
١٢	قاعدة اليقين
١٤	توافق قاعدة اليقين مع بعض القواعد المعتبرة
١٥	قاعدة المقتضى والمانع
١٦	الانقسامات اللاحقة للاستصحاب
١٩	أدلة اعتبار الاستصحاب
٢٦	الاخبار الدالة على اعتبار الاستصحاب
٢٧	الصحيحة الاولى لزرارة
٣٧	الصحيحة الثانية لزرارة
٥٢	الصحيحة الثالثة
٥٥	الاستدلال بموثقه ابن عمار
٥٦	الاستدلال بالعلوى المشهور
٦٠	خبر الصفار وتقريب الاستدلال به
٦٤	الاخبار الخاصة الدالة على اعتبار الاستصحاب
٦٥	الاستدلال باخبار قاعدتي الحل والطهارة
٧٢	الاستدلال باخبار الطهارة في المياه
٧٧	مفاد الاخبار العامة
٧٨	اختصاص اعتبار الاستصحاب بموارد الشك في الرافع

ص	الموضوع
٨٣	ضابط الشك فى الرافع والمقتضى
٨٦	صور الشك في الرافع
٨٧	توضيح الحال فى الشبهات الحكمية
٨٨	اعتبار الاستصحاب فى مورد الشك في النسخ
٩٠	الاحكام الوضعية والفرق بينها وبين الاحكام التكليفية
٩٢	انقسام المفاهيم إلى اربعة اقسام وبيانها
٩٦	الكلام فى المجعولات الشرعية
٩٨	انحاء الوضعيات
١٠٣	الوضعيات الغير القابلة إلا للتشريع
١٠٦	توضيح الحال في بعض الوضعيات
١١٢	جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية
١١٣	في التنبيهات
١١٤	اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب
١١٦	بعض الفروع الفقهية
١١٧	قيام الطرق مقام اليقين في جريان الاستصحاب
١٢١	ما افاده صاحب الكفاية (ره)
١٢٥	ما افاده الميرزا النائيني (قده)
١٢٦	عدم جريان الاستصحاب فى المحرز بالاصل
١٢٨	وجه عدم الجريان
١٣٢	التنبيه الثالث
١٣٣	القسم الاول من اقسام استصحاب الكلي
١٣٦	جريان الاستصحاب في الفرد المردد
١٣٩	القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي

ص	الموضوع
١٤٠	عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد في هذا القسم
١٤٢	بيان الاشكال في استصحاب القدر الجامع والجواب عنه
١٤٥	القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي
١٤٩	ما افاده الشيخ الانصاري (قده)
١٥١	ثمرة جريان الاستصحاب في هذا القسم
١٥٦	اشكال الفاضل التوني (قده) على المشهور
١٥٨	التنبيه الرابع
١٥٩	في استصحاب الزمان
١٦٥	اندفاع الاشكال في استصحاب الزمان بنفس تقريبه
١٦٧	حجية الاصل المثبت مع خفاء الواسطة
١٦٩	استصحاب الزمانيات الغير القارة
١٧٢	استصحاب الاحكام المتعلقة بالامور المقيدة بالزمان
١٨٥	ما افاده الفاضل النراقي (ره)
١٨٨	التنبيه الخامس
١٨٩	استصحاب الاحكام العقلية
١٩٣	استصحاب الاحكام المنكشفة بقاعدة الملازمة
١٩٤	التنبيه السادس
١٩٥	الاستصحاب التعليقي
٢٠٣	عدم اعتبار الاستصحاب في الشبهة الحكمية من غير ناحية النسخ
٢١٢	بعض المناقشات في استصحاب الحكم الكلي
٢١٧	اعتراض النائيني (قده) على القول بالاستصحاب التعليقي

ص	الموضوع
٢٠٩	فى حكومة الاستصحاب التعليقى على التنجيزي وعدمها
٢٢٢	التنبيه السابع
٢٢٣	استصحاب احكام الشرايع السابقة
٢٣٠	التنبيه الثامن
٢٣١	اعتبار مثبتات الطرق دون الاصول
٢٣٢	وجه الفرق بين الامارات والاصول
٢٣٨	ماهو المجعول في باب الطرق
٢٤١	عدم اعتبار الاصل المثبت واستثناء الموردين
٢٤٤	ان الاستصحاب اصل محرز
٢٤٥	الصور المتصورة في مجرى الاستصحاب وبيان احكامها
٢٤٧	التنبيه التاسع
٢٤٧	اصالة عدم تأخر الحادث
٢٥٧	ما افاده صاحب الكفاية
٢٥٩	ماورده الميرزا النائيني (قده)
٢٦٣	التنبيه العاشر
٢٦٤	استصحاب الصحة
٢٦٥	ما افاده الشيخ (قده)
٢٦٦	التنبيه الحادي عشر
٢٦٦	استصحاب الاعتقاديات
٢٦٨	التنبيه الثاني عشر
٢٦٩	دوران الامر بين عموم العام واستصحاب حكم الخاص
٢٧٠	ما هو المختار من التفصيل
٢٧٢	الفروض المتصورة للمسألة وبيان احكامها
٢٨٤	ماافاده الميرزا النائيني (ره)
٢٩٠	ما يرد على ما افاده
٢٩٢	الضابط لتشخيص موارد الرجوع الى عموم العام او استصحاب حكم الخاص

ص	الموضوع
٢٩٨	التنبيه الثالث عشر
٢٩٩	ما افاده الشيخ (قده)
٣٠١	التنبيه الرابع عشر
٣٠١	ان المراد من الشك المعتبر في جريان استصحاب خلاف اليقين
٣٠٣	خاتمة الاستصحاب
٣٠٤	اعتبار اتحاد الموضوع في القضيتين
٣٠٦	الاشكال في عموم اعتبار هذا الشرط
٣٠٧	المراد من اتحاد الموضوع
٣١٦	مناط اتحاد الموضوع في القضيتين
١٩٣	ان العبرة في اتحاد الموضوع بنظر العرف
٣٢٣	اعتبار اجتماع اليقين والشك في جريان الاستصحاب
٣٢٤	المايز بين الاستصحاب وقاعدة الشك الساري
٣٢٥	عدم صحة التمسك باخبار الاستصحاب لاعتبار القاعدة
٣٢٨	عدم ثبوت مدرك لقاعدة اليقين
٣٢٩	اعتبار الشك في البقاء في مورد الاستصحاب
٣٣٠	وجه تقدم الطرق والامارات على الاستصحاب
٣٣١	ضابط التخصيص والتخصص
٣٣٢	ضابط الحكومة
٣٣٧	معنى الورود والفرق بينه وبين الحكومة
٣٣٩	ورود أدلة الحجج التعبدية على الاصول العقليه
٣٤٠	ورود دليل الامارة على الاستصحاب
٣٤٢	وجه تقدم الامارة على سائر الأصول
٣٤٣	وجه تقدم أدلة اعتبار بعض القواعد

٣٤٥　النسبة بين الاستصحاب وغيره من الاصول العملية
٣٤٦　في تعارض الاستصحابين
٣٤٧　تقدم الاصل السببي على المسببي
٣٤٩　الفروض المتصورة لموارد التعارض
٣٥٠　في تعارض الاستصحابين

استدراك

قد وقع في صفحة : [١٤٠] جملة (ولا مانع في كلا الفرضين) خطأ والصواب أما الفرض الثاني فهو عين ما تقدم حكمه سابقاً من انه لامانع من جريان الاستصحاب في القدر الجامع وفي الفرد ايضاً على تردده وإبهامه وأما الفرض الاول فلا مانع فيه من جريان ... الخ .

وفي صفحة [١٤٥]: (أو الخصوصية الفردية فقد عرفت ما فيه) : والصواب فقد عرفت جريانه في بعض فروضه وأما استصحاب الخصوصية الفردية فقد عرفت عدم جريانه في جميع فروضه هذا ... الخ .

جدول الخطأ والصواب

ص	س	خطأ	صواب
٧	١٠	مورد	موارد
٧	١٢	...	أو الانكشاف فليس
٧	١٤	وعد	وعدم
١٦	٣	أنا	انى
١٩	٤	قول	قولا
٢١	٧	تعلق	كانت
٢٦	١١	ويسأل عنه	ويسأله
٢٨	٢	وهو لا يعلم	ولم يعلم به
٢٩	١١	...	مطلقاً أو في
٥٦	٩	موار	موارد
٦٦	٣	فى	و
٦٦	١٢	موضوعات	موضوعا
٧٨	٤	وهو	وهو نقض
٧٩	١٤	عمود	فى عمود
٨٤	١٦	المطلق	المكلف
٨٦	١٦	لاصل	لأجل
٨٨	٢١	بقاه	بقاء نجاسة
٩١	٣	الاشتباه	الاختلاف في
٩٧	١	معلوماتها	معلولاتها
١٠١	١١	معلوات	معلولات
١٠٣	١٦	اخبار	في اخبار
١٠٥	١٦	الاشكام	الاشكال
١٣٥	١١	...	وفي رتبة واحدة لا
١٤١	١١	اوالزوال	والزوال
١٤١	١٤	ناشئاً عن	مع
١٤٢	١٣	أربعة	خمسة
١٤٦	٦	تقررها	تفردها
١٥٧	١٤	بل	بل الجزء
١٦٩	٣	التقحق	التحقق
١٧٨	١٧	المنذور	المنظور
١٨٩	١٤	المثال الذي يذكر	الامثلة التي تذكر
١٩٥	١٤	نحقه	نحققه
١٩٥	١٦	الاستصحاب	الاستصحابات
٧	١٠	مورد	موارد

ص	س	خطأ	صواب
١٩٩	٩	عمود	فى عمود
٢٢٠	٢١	كونف بوصه	بوصف كونه
٢٢٢	٨	إنما	إنما هو
٢٣٦	٢٠	...	الحكم الواقعي في الواقعة
٢٤٥	١٨	أو المختلفين	....
٢٥٦	٦	...	من أزمنة الشك جاريا
٢٥٦	١٤	الحادثين	الحادثين فيه
٢٥٨	٣	منه	فيه
٢٥٨	١٣	...	المتيقن السابق وهو
٢٦١	١٣	من الحادثين فيه الحادثان	مما
٢٦٣	٨	ولا يكون	وبكون
٢٦٥	١	المقام	في المقام
٢٦٨	٢٠	الزمان	الحكم ومقدار زمانه
٢٧٠	١٨	سواه اعتبرت	كذلك او اعتبرت بأنفسها ايضاً
٢٧١	٥	والاكل والشرب ...	ونحوهما
٢٨٤	١٦	أو	و
٢٨٤	١٩	تعرض	أفاد
٢٩٠	٦	جعل لا	جعل
٣١٤	٣	المور فيما ذكر	المذكور فيما فرضت
٣١٨	١٧	الحكم	شيء للحكم
٣٢١	٩	نظر	نظراً
٣٣٨	٢٠	حاكماً	وارداً
٣٤١	٣	أفاده	ما افاده

وقد توجد بعض اغلاط بسيطة اخر ومن جهة بساطتها لم نجعلها فى جدول الخطأ والصواب

المؤلف

6784

WERT
BOOKBINDING
MIDDLETOWN, PA.
MARCH 83
We're Quality Bound

Princeton University Library
32101 059527737